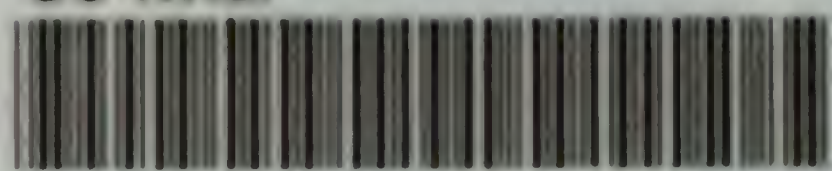


UC-NRLF



B 4 496 953



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

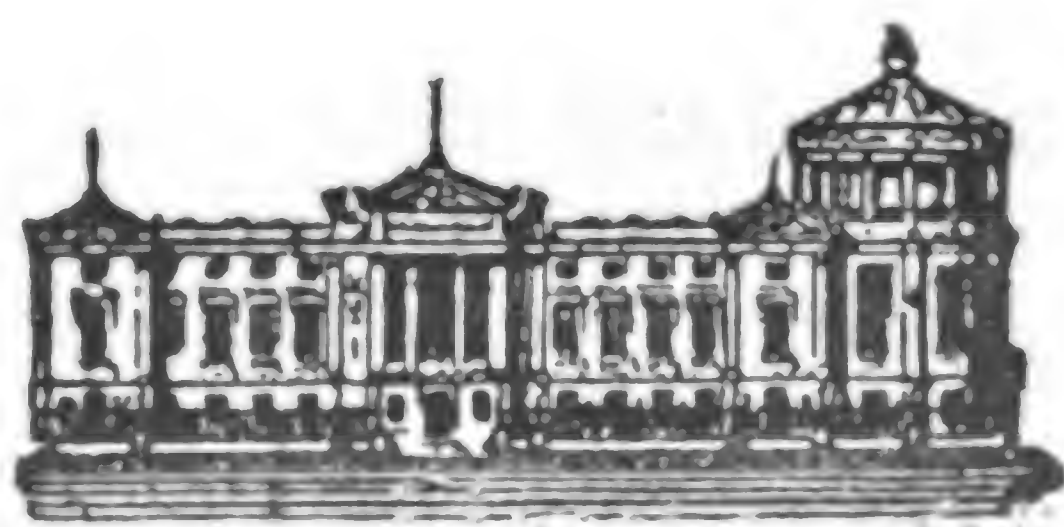
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES,
FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'AL-
VIELLA, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX,
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING,
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-ET-ONZIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1915

BL3

R4

v. 71

LE CONTE DU « MORT RECONNAISSANT »

ET LE LIVRE DE TOBIE

Une question assez souvent traitée — d'abord par les folkloristes, ensuite par les exégètes, — est celle des rapports qui existent entre le livre de *Tobie* et un groupe de contes populaires qui roulent sur le thème du « Mort reconnaissant ». On n'a cependant pas réussi à dissiper toutes les obscurités et à mettre fin à tous les doutes¹. Le but des pages qui vont suivre n'est pas de résoudre tous les problèmes qui se rattachent au livre de *Tobie*, ce qui est hors de notre compétence, ni d'étudier toutes les formes du thème du « Mort » ; ceci a été fait excellemment dans un livre aussi complet qu'il est possible de l'être en pareille matière et qui n'a que le défaut d'être écrit dans un esprit trop systématique² ; nous voudrions seulement serrer de plus près qu'on ne l'a fait le problème des rapports entre le livre et le groupe de contes qui s'en rapproche le plus, et bien marquer l'esprit et la signification de ceux-ci.

Commençons par rappeler en grands traits le contenu du livre de *Tobie*, en insistant sur les parties qui nous intéressent particulièrement. Sans entrer dans les discussions sur la forme et la langue primitives du livre, je suis les textes grecs³, considérés généralement comme les plus anciens.

1) C'est ainsi que l'article *Apokryphen* dans la *Real-Encyclopädie für protest. Theologie*, édit. de 1896, t. I, p. 643, ne dit rien du conte populaire, qui est également passé sous silence par Löhr, dans Kautzsch, *die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, I, 136 et dans la *Jewish Encyclopaedia*, article « Tobit ».

2) G. H. Gerould, *The Grateful Dead*, London, 1908 (publication de la « Folk Lore Society »). Avant ce livre, le travail le plus complet sur la question était celui de Max Hippe, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, vol. 81 (année 1888), p. 141 et suiv.

3) Je me suis servi de l'édition des Septante de J. B. Swete (*The Old Tes-*

Un Israélite, Tobie, fut emmené en captivité à Ninive avec les siens par les Assyriens, à la suite d'une invasion du royaume d'Israël. Il était pieux et charitable, et ces vertus eurent leur récompense : il obtint les bonnes grâces du roi assyrien et devint, au service de celui-ci, un homme opulent. Mais un nouveau roi, Sennachérib, se mit à persécuter les Juifs de Ninive : plusieurs furent mis à mort ; on voyait partout les cadavres des malheureux ainsi égorgés ; Tobie enterra ces corps en secret. Quand le roi l'apprit, l'homme de bien fut persécuté, obligé de se cacher, ses biens furent mis au pillage. Après la mort du tyran, Tobie continua à ensevelir des corps, quand l'occasion se présentait. Un jour qu'il venait justement d'accomplir ce pieux devoir, un hasard le rendit aveugle. Dans cet état, il fut accablé de reproches par sa femme. Sa réponse fut une pieuse prière, dans laquelle il demanda à Dieu une mort rapide, qui mît fin à ses maux.

Le même jour, à Ecbatane (l'ancienne capitale de la Médie) une autre créature malheureuse demandait également la mort : c'était Sara, fille du juif Raguël qui, mariée sept fois, avait chaque fois vu mourir son époux dans la première nuit du mariage et qui, pour cette raison, était poursuivie de reproches injurieux par les esclaves de son père. Elle aussi demanda la mort, comme une délivrance. Dieu donna à l'ange Raphaël l'ordre de réparer le mal.

Ce jour même, Tobie résolut de faire réclamer par son fils une somme d'argent qu'il avait déposée, du temps de sa prospérité, chez un coreligionnaire, à Ragès (également en Médie). Son fils étant très jeune, il chercha un compagnon de voyage : celui qui s'offrit était justement l'ange Raphaël, qui avait pris une forme humaine. Le couple partit. Arrivé à Ecbatane, l'ange conseilla à son compagnon de demander

tament in Greek; vol. II, Cambridge, 1891) qui donne deux textes grecs légèrement divergents ; j'ai consulté en outre, en dehors de la Vulgate, Neubauer, *The Book of Tobit*, Oxford 1878, qui contient notamment une version chaldéenne, avec traduction anglaise et une version latine indépendante de celle de saint Jérôme. Je citerai quelques autres travaux dans le cours de cet article.

l'hospitalité à Raguël et de demander en même temps sa fille en mariage. Le jeune Tobie, qui avait entendu parler de la fin malheureuse des premiers prétendants, hésita, mais son compagnon lui dit qu'il n'avait rien à craindre. Le jeune homme obtint, en effet, la main de la jeune fille et l'ange lui donna des indications sur ce qu'il devait faire : une fois seul avec la mariée, il devait faire des fumigations en brûlant le cœur et le foie d'un poisson qu'ils avaient pris dans le Tigre durant leur voyage : la fumée chasserait le démon *Asmodaus* ou *Asmodaios* (notre « Asmodée ») qui avait tué les époux précédents de la jeune fille. Ainsi se fit : le démon s'enfuit jusque dans la Haute-Égypte, où il fut enchaîné par l'ange. — Le lendemain matin, le beau-père, qui avait déjà creusé en secret le tombeau du jeune Tobie, apprit à sa grande joie que son gendre était en vie.

Les fêtes des noces terminées, il lui donna la moitié de ses richesses. Le jeune homme partit avec sa femme, toujours accompagné de l'ange en forme humaine, qui de son côté [détail naïf !] était allé toucher l'argent déposé à Ragès. Une fois qu'on fut revenu à Ninive, le compagnon donna des indications au jeune Tobie sur le moyen de guérir la cécité du père avec la bile du poisson, qui avait été également recueillie. Au moment où le père voulait accorder au fidèle compagnon une récompense extraordinaire, celui-ci fit connaître sa véritable nature et disparut. — Un cantique de louanges du vieux Tobie et des indications sur les destinées ultérieures de la famille ainsi heureusement réunie, forment la conclusion du livre.

Des savants protestants virent, il y a longtemps, que ce récit, tantôt touchant comme un pieux roman de famille, tantôt fantastique comme un conte des *Mille et une Nuits*, ne saurait être historique ; et ils reléguèrent parmi les Apocryphes un livre que l'ancienne Église avait admis comme canonique. Actuellement, un catholique convaincu, M. E. Cosquin,¹ a reconnu que l'historicité de *Tobie* n'est pas défen-

1) *Revue biblique internationale*, VIII (1899), p. 80-81 et 513-514.

dable. Mais une fois admis que l'ouvrage est une sorte de nouvelle, composée dans des intentions pieuses, bien des problèmes se posent, entre autres celui de savoir quel fut le point de départ de la fiction.

Une donnée précieuse fut apportée au débat en 1856 : un savant allemand, Simrock, qui n'était pas théologien, mais philologue, germaniste, eut l'idée de rapprocher le livre d'un groupe de contes qui roulaient sur le thème du « Mort reconnaissant ». Cette idée parut intéressante ; Th. Benfey, R. Köhler, signalèrent des rédactions qui avaient échappé à Simrock ; des folkloristes slaves, surtout russes, Afanasiev, Radlov, l'infortuné Khoudiakov, notèrent de nouvelles versions. Tout ce travail de recherches restait ignoré des théologiens ; ce n'est qu'en 1879 que Renan, disposant de matériaux folkloriques qui lui avaient été signalés par G. Paris, essaya de se servir du conte pour arriver à des idées plus précises sur l'origine et le sens primitif du livre¹. Peu de temps après et indépendamment de Renan, des savants allemands travaillèrent dans la même direction ; et il est actuellement admis par la majorité des spécialistes qu'il existe en effet un lien entre le livre et le conte².

Des versions bien conservées du conte ont été notées en Russie, en Serbie, chez les Tziganes de la Turquie d'Europe, en Arménie. Je donne ici un résumé du conte des Tziganes³, prenant seulement la liberté de combler quelques lacunes du récit à l'aide des autres versions :

1) Dans un *excursus* sur le livre de *Tobie* placé à la suite du t. VI de son *Histoire des origines du Christianisme*, p. 554 et suiv.

2) Voir un aperçu de la littérature, jusqu'en 1909, dans la *Revue des traditions populaires*, année 1909, t. XXIV, p. 309, 310, note. On peut ajouter à la liste des auteurs qui croient aux rapports entre le livre et le conte : Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3^e Ausg, III, 174, note ; Fiebig, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 538. Dans le sens contraire : J. Sieger, dans la revue *Der Katholik*, année 1904, p. 367 ; F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahiakar l'Assyrien* (Paris, 1909), p. 21, note.

3) A.-G. Paspatis, *Études sur les Tchighianés... de l'Empire ottoman*. Constantinople, 1870, p. 601.

« Un père avait trois fils, il donna à chacun 100.000 piastres ; chacun s'en alla de son côté ; l'aîné s'acheta des navires, le second des boutiques, le cadet donna tout son argent aux pauvres. Les trois frères étant revenus, le père donna de nouveau au cadet 100.000 piastres ; celui-ci, une fois parti, distribua de rechef son argent en dons charitables. Il ne lui resta que douze piastres, qu'il dépensa pour racheter un cadavre que les Juifs avaient déterré et maltraité, parce que l'homme, au moment de sa mort, leur devait douze piastres. Bientôt le mort se joignit à lui, [sans se faire connaître]¹ et lui proposa de l'accompagner [sous condition qu'on partagerait également ce qu'on aurait gagné ensemble]², l'autre accepta. Il le conduisit dans une maison où une jeune fille s'était mariée plusieurs fois : chaque fois, le lendemain du mariage, on avait trouvé le mari mort.

« Le compagnon proposa au jeune homme d'épouser la fille ; il resterait caché près de lui [ainsi se fit]. A minuit, un dragon à trois têtes sortit de la bouche de la jeune fille : le compagnon, de son épée, coupa les trois têtes et se rendormit. Le lendemain matin, la fille se leva et vit que son mari était vivant. On le dit au père³ et celui-ci donna [définitivement] sa fille au jeune homme. Mais le mort exigea le partage des richesses, puis de la femme. Il dit au mari de saisir un pied de la femme et prit lui-même l'autre, puis leva son épée pour frapper. Dans sa frayeur, la fille cria et le dragon [c'est-à-dire le corps du dragon] tomba de sa bouche. Le compagnon abandonna généreusement au jeune homme et l'argent et la femme, puis se fit connaître : il était le mort, maltraité par les Juifs. »

Avant d'aller plus loin, quelques remarques. Il n'est pas

1) Comp. la fin du récit.

2) Condition nettement exprimée dans la version arménienne et dans le conte russe noté par Khoudiakov. — Pour les indications exactes relatives à chaque version, je renvoie en général à la bibliographie en tête du livre de M. Gerould.

3) Dans une version serbe, le père va voir ce que son gendre est devenu. Comp. *Tobie*, où Raguël envoie un esclave dans la chambre nuptiale.

dit que le père de la jeune fille était un homme fortuné, mais la mention des richesses qu'on partage (évidemment la dot) le suppose. Dans la version arménienne il est dit expressément que le père était riche. Dans les contes serbes et russes le père est « roi » ou « tsar ». La leçon primitive doit être celle du conte arménien : dans le livre de *Tobie*, Raguël est de même un homme opulent. On conçoit, eu égard à la mentalité des conteurs populaires, que le « riche » soit devenu plus tard un roi, l'inverse se comprendrait difficilement.

Dans le conte russe de *Sila Tsarevitch*¹ se trouve un détail singulier : le jeune homme reçoit du Mort l'ordre de battre la mariée, de la rouer de coups. Bien que cela ne soit pas dit expressément, cette opération bizarre a évidemment pour but d'obliger les êtres malfaisants à quitter le corps de la jeune fille. Ceci n'est pas une variante, due à l'imagination individuelle de ce conteur russe : on retrouve ce détail dans un conte des Tatares Lebed de Sibérie, probablement emprunté à des colons russes et noté par Radlov ; on le retrouve également dans des contes norvégiens², finnois et irlandais (Gerould, p. 60, 62) qui contiennent du reste des éléments adventices. Ce détail est donc ancien, bien que probablement non primitif.

L'épisode final se retrouve presque littéralement dans des contes serbes, mais ne semble cependant pas la leçon primitive. Le sens du conte ingénieusement inventé est évidemment que la bonne foi du héros est mise à l'épreuve et que, par le fait qu'il subit cette épreuve victorieusement, il échappe en même temps à un second danger, aussi redoutable que le premier : le corps décapité du dragon ne répond

1) Ce conte est répandu comme texte accompagnant une série de gravures populaires, à la façon d'une image d'Épinal. Le texte se trouve reproduit littéralement dans Rovinski, *Rousskïia narodnyia kartinki* (Saint-Petersbourg, 1881) I, 147 ; fac-similé du texte et des gravures, même ouvrage, atlas, t. I, planche 41. On trouve l'essentiel du récit dans le grand recueil d'Afanasiev, *Narodnyia rousskïia skazky*, II, 254 (n° 175, édition de Moscou, 1897).

2) Texte complet chez Ashbjørnsen, *Norske Folke-Eventyr, ny Samling*, Christiania, 1871, p. 212.

pas à ce programme. Meilleure est la leçon arménienne (R. Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 11) où il est dit que, au moment où le héros fit le geste de couper la femme en deux, *un second serpent*¹ lui sortit de la bouche, qui fut immédiatement tué; le Mort dit : « Ce serpent était le dernier; à partir de ce moment vous pouvez vivre avec votre femme sans danger et heureusement ». Mais deux versions russes, le conte noté par Khoudiakov et l'image populaire de *Sila Tsarevitch* ont une variante encore plus remarquable : le Mort ne se borne pas à la menace de l'épée levée, la femme est réellement divisée en deux. D'après ce dernier récit, Ivachka (le Mort) prit une épée « et coupa la Reine en deux. Le Tsarevitch versa des larmes. « Ne pleurez pas, elle redeviendra « vivante, » dit Ivachka. Dès qu'il eut coupé la Reine en deux, des serpents lui sortirent du corps. — Ivachka tua les serpents, ferma le corps de la Reine, et l'aspergea avec l'Eau de la Vie; elle revint tout de suite à elle. » Cette fin se retrouve essentiellement dans une version bulgare², ce qui prouve que les deux récits cités ne constituent pas une variante purement russe. On a supposé³ que cette conclusion, justement à cause de son caractère barbare, pourrait bien être la forme primitive du conte.

Comme il a été dit plus haut, les savants qui se sont occupés de la question admettent en majorité que, malgré des différences de détail, il y a un rapport historique entre le conte et le livre de *Tobie*. Si la ressemblance n'allait pas plus

1) Ce serpent semble plus simple et plus primitif que le dragon à trois têtes; on le retrouve dans une seconde version arménienne, traduite par M. Macler (*Contes arméniens*, Paris, 1905, p. 149 et suiv.), où le Mort reconnaissant est remplacé par un animal reconnaissant (un poisson), sans que cela entraîne des changements notables dans la marche du récit.

2) Lydia Schischmánoff, *Légendes religieuses bulgares* (Paris, 1896) p. 20 : « il (l'Archange) la frappa de son sabre et la partagea en deux moitiés; alors beaucoup de petits serpents en tombèrent encore ». — Dans cette version, le Mort est remplacé par un Archange, probablement sous l'influence du livre de *Tobie*; mais cette modification n'a pas d'influence sur la partie du récit qui nous intéresse ici.

3) Max Hippe, p. 177 de son étude citée.

loin que la mention, dans les deux récits, d'une mariée qui voit constamment tuer ses maris, dans la première nuit du mariage, par un être malfaisant, on pourrait se contenter d'admettre une vague analogie, sans en tirer des conséquences ; mais dans le conte, aussi bien que dans le livre juif, l'être malfaisant est vaincu à l'aide d'un être surnaturel qui, sans se faire connaître, s'offre au héros comme compagnon et qui ne dévoile sa véritable identité qu'à la fin de l'aventure : cette ressemblance ne peut être fortuite. Dans les deux récits, — nous l'indiquions déjà — le héros devient le gendre d'un homme opulent et à ce détail vient s'ajouter un autre, déjà noté par Renan : Tobie le père, guéri et réuni à son fils, propose à celui-ci (chap. xii du texte grec) de reconnaître les services que lui rendit le compagnon en lui cédant la moitié des richesses qu'il a rapportées d'Ecbatane. Ce trait est conforme au caractère généreux que le récit attribue au père ; cependant on ne peut s'empêcher de remarquer que ce détail vient s'ajouter d'une façon assez singulière, puisqu'il a été déjà question d'une récompense pour le compagnon de voyage au moment du départ du jeune Tobie (ch. v, 15, 16). Tout s'éclaircit si l'on admet que cette partie du récit est simplement un souvenir du « partage égal » qui a une si grande importance dans la dernière partie du conte populaire.

Et puis, il y a le fait si remarquable que, dans les deux récits, le point de départ de l'action est une manifestation de piété à l'égard de corps morts qui n'ont pas été enterrés. Le héros du conte sauve un seul cadavre du déshonneur, en l'enterrant ; Tobie en sauve plusieurs, mais ceci ne fait pas une différence essentielle ; et ce détail est d'autant plus remarquable qu'il est plus rare dans la tradition israélite. « Nulle part ailleurs, dans la littérature juive, la sépulture des morts n'est mise sur le même pied que l'observance de la Loi » (Renan)¹.

1) D'autres critiques ont été également frappés de l'importance exceptionnelle

L'hypothèse d'après laquelle le récit populaire dériverait du récit biblique, étant d'une invraisemblance extrême et n'ayant été sérieusement défendue par personne ¹, nous sommes obligés d'admettre l'hypothèse inverse, et de poser que c'est l'auteur du livre juif qui a utilisé le conte, que le conte est un des éléments ² avec lesquels il a construit son récit. — Point n'est besoin, pour les lecteurs de cette Revue, d'insister sur les modifications introduites par l'auteur juif et notamment sur la plus importante de tous, la substitution au Mort d'un ange envoyé par Dieu : elle s'explique par le but du livre, qui est de mettre en lumière l'idée juive de la justice et de la toute-puissance de Dieu ³. La substitution aux serpents anonymes (nous revenons plus loin sur le sens de ce détail) du démon *Asmodaios*, qui se retrouve ailleurs dans la tradition juive, se comprend également. Remarquons ici, en passant, que l'intention du récit juif semble être que le dé-

que le livre de *Tobie* attache au culte des morts ; voir A. Neubauer, *The Book of Tobit*, p. xvi, et Joh. Müller, *Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit* (Leipzig 1907), p. 3.

1) Une tentative, très faible, dans ce sens, a été faite par J. Sieger ; voir son article déjà cité dans *Der Katholik*, année 1904, p. 376. — Il est du reste évident *a priori* que le livre de *Tobie*, adopté et résumé par le peuple, aurait un tout autre aspect que le conte du *Mort*. A cet égard, nous n'avons même pas à faire des conjectures : en Bulgarie, *Tobie* est devenu un conte populaire (voir Lydia Schischmanoff, *Légendes religieuses bulgares*, p. 194-201) ; dans ce récit, les traits essentiels du livre biblique sont bien conservés ; d'autre part, il n'est question ni du Mort, ni des serpents qui sortent de la femme, ni du partage de celle-ci.

2) Il est toujours possible que le personnage du bienfaisant Tobie ait existé, avant la composition du livre, dans la tradition juive ; en outre, la double guérison, racontée dans le livre, celle de Sara et celle du vieux Tobie, semble indiquer une double source. Pour ce dernier point, on peut comparer des contes du Levant, analysés par Gerould (p. 30, 31) où le héros est mis en possession d'un remède bizarre et merveilleux, à l'aide duquel il fait fortune ; peut-être l'auteur de *Tobie* a-t-il connu un récit de ce genre. Un poisson qui guérit la cécité se retrouve dans le conte arménien déjà cité, traduit par M. Macler ; mais les Arméniens étant chrétiens, il est possible que ce détail soit un emprunt au livre de *Tobie*.

3) Les raisons qui ont pu amener l'auteur juif à modifier le conte populaire sont très bien exposées par M^{lle} Marg. Plath, dans *Theologische Studien und Kritiken*, année 1901, p. 408 et suiv.

mon, comme les serpents du conte populaire, habite le corps de Sara et en sort pour tuer ses maris. Il est vrai que cela n'est pas dit expressément dans les textes grecs et latins; mais, en dehors de l'analogie avec les histoires des démoniaques dans le Nouveau-Testament, un passage curieux du texte chaldéen, publié et traduit par Neubauer, l'indique expressément : quand l'ange donna au jeune Tobie des indications sur la façon de chasser le démon, il dit que la fumigation doit avoir lieu « sous les vêtements » de la mariée et ce trait est répété quand l'opération elle-même a lieu¹. Il est évident que ce détail n'a de sens que si l'on comprend que le démon s'est logé dans le corps même de la jeune fille. Sans entrer ici dans la question du classement et de l'antériorité des différentes versions, qui est en dehors de notre compétence, et en supposant même que ces passages de la version chaldéenne n'aient que la valeur d'une très ancienne interprétation, ils n'en sont pas moins intéressants pour nous : ils montrent que déjà anciennement on a compris que Sara est une véritable « possédée ».

Il serait important pour le folkloriste, tout autant que pour l'historien de la littérature biblique, de savoir exactement à quelle date a été composé le livre qui présente des rapports si remarquables avec un conte populaire, encore vivant en maint pays. Malheureusement, comme on sait, les spécialistes sont loin d'être d'accord sur ce point et la question s'est encore compliquée récemment par la découverte que le roman du « *Sage Ahikar* », connu de l'auteur de *Tobie*, est bien plus ancien qu'on ne le supposait généralement². Mais, si le

1) A. Neubauer, *The Book of Tobit*, p. xxxvi et xxxvii ; même détail dans le texte hébreu, qui reproduit la version chaldéenne, *ouvr. cité*, p. lvi, lviii et dans une autre version hébraïque, traduite par M. Gaster, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XIX, 37. Pour l'indication, qui se trouve dans deux textes, et d'après laquelle le démon aime la jeune fille, voir la note supplémentaire à la fin de cet article.

2) Des fragments d'une rédaction ancienne du livre d'*Ahikar* ont été trouvés parmi les papyrus d'Eléphantine, du v^e siècle avant J.-C. Voir Ed. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Leipzig, 1911, t. I, p. 147 et suiv.

terminus a quo semble plus incertain que jamais, il est certain que *Tobie* était connu d'écrivains chrétiens de la seconde moitié du second siècle et est expressément cité à la fin de ce siècle, par saint Irénée¹. C'est donc un fait acquis que le livre ne saurait être postérieur à l'an 150 de notre ère, et le conte, utilisé dans ce livre, est par conséquent encore plus ancien. Ceci vaut la peine d'être noté, des savants de valeur se refusant encore à admettre l'ancienneté des contes qui ont été recueillis dans la tradition orale. Les contes populaires, actuellement vivants, qu'on peut documenter avec certitude dans l'Antiquité, ne sont naturellement pas bien nombreux, une douzaine tout au plus, mais on ne peut leur dénier l'existence.

Des siècles se passent, l'état de notre humanité occidentale se modifie complètement ; aux ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, nous rencontrons notre Mort Reconnaisant dans un récit chevaleresque, rédigé dans bien des langues et qui semble avoir été composé primitivement en français. Dans ce récit, un chevalier, qui s'est appauvri par une extrême générosité, part pour un tournoi, dont la main d'une belle princesse sera le prix ; en route, il dépense ses dernières ressources, pour faire enterrer convenablement un corps auquel on avait refusé la sépulture. Bientôt il est rejoint par un autre chevalier, qui, dans certaines versions, est revêtu d'une blanche armure² ; ce chevalier lui procure de l'argent pour ses dépenses, et l'assiste dans le tournoi, de sorte que le héros du récit obtient la main de la princesse. Dans bien des versions, ce compagnon a posé la condition du « partage des bénéfices » ; de sorte que, dans ces versions, bien que généralement sous une forme moins nette, on a un épisode correspondant à l'exigence finale du compagnon mystérieux, dans le conte de la *Mariée*.

1) Voir Schürer, *ouvr. cité*, III, 178 (3^e édit.).

2) De même, dans un conte russe déjà cité de *Sila Tsarevitch*, le Mort est revêtu d'une chemise blanche. Ceci n'est cependant pas une preuve de dépendance directe : chez bien des peuples, le blanc est la couleur des morts.

M. Gerould a étudié et groupé ces récits avec soin (p. 33-40 de son livre); malheureusement, il a écrit sous l'influence d'une théorie, d'après laquelle les contes populaires se forment par « contamination », en s'enrichissant peu à peu de traits originellement indépendants; une conséquence de cette théorie, c'est qu'un conte est d'autant plus antique qu'il est plus simple. Comme le récit chevaleresque a l'apparence moins compliquée que le conte de la « *Mariée qui voit tuer ses époux* », M. Gerould le déclare indépendant de ce conte et plus ancien. Quoi qu'il en soit de la théorie des contaminations en général et pour nous borner au cas présent, le fait seul que le récit chevaleresque ne se trouve jamais dans la tradition populaire, mais uniquement dans la tradition écrite, suffit à nous mettre sur nos gardes et à nous inspirer des doutes sur son caractère primitif et sa haute antiquité. Ce qui nous semble décisif, c'est la présence, dans tant de versions du récit chevaleresque, du « partage des bénéfices », qui tient, comme nous l'avons vu, une si grande place dans le conte de la « *Mariée* ». Dans le récit chevaleresque, le danger du second serpent qui sort de la bouche de la femme, a disparu et l'épisode final a perdu une partie de sa signification : le partage n'est plus qu'un moyen pour mettre à l'épreuve la loyauté du héros ; la présence de l'épisode n'en est pas moins significative et justifie pleinement, à notre avis, le classement de Max Hippe qui, dans son étude, déclarait le récit chevaleresque un dérivé du conte de la *Mariée*¹. — On pourrait, il est vrai, faire valoir une objection : le conte du *Chevalier* a été très probablement imaginé en France, à moins que ce ne soit en Angleterre; or, le conte de la *Mariée* ne se rencontre pas dans l'Europe occidentale, au moins de nos jours. Mais il se pourrait bien qu'il y eût été connu autrefois : le conte de *Mao*, recueilli par Émile Souvestre dans son *Foyer Breton*, en est

1) Avant Max Hippe, Th. Benfey (*Pantschatantra*, I, 221, note) avait exprimé la même opinion. M. Gerould, fidèle à son esprit de système, soutient, contre toute vraisemblance (p. 75 de son livre) que, dans le conte de la *Mariée*, l'épisode du partage n'est pas primitif.

un dérivé évident, bien que fort dégradé. On pourrait encore supposer que l'auteur du récit chevaleresque aura connu une des formes contaminées¹ du conte du Mort, qui circulent de nos jours en Occident, où le héros, aidé par le Mort, réussit à tuer un géant-magicien qui a ensorcelé une princesse et à la désensorceler². Connaissant un récit de ce genre, un poète du XIII^e siècle a pu en tirer parti, en laissant de côté le fantastique bizarre et en y introduisant les données, si fréquentes au moyen âge, du tournoi et du chevalier trop généreux.

Nous avons insisté sur ce point, parce que le récit chevaleresque, bien classé, est à son tour un garant, au moins relatif, de l'antiquité du conte de la *Mariée*. Si nous rencontrons un dérivé de ce conte au XIII^e siècle, nous pouvons être moins surpris de le trouver utilisé dans un livre remontant au moins au II^e siècle de notre ère.

C'est également au moyen âge que nous trouvons la première trace³ d'un autre récit qui, lui, est bien réellement un conte populaire, qui semble né chez une population maritime. Un jeune commerçant entreprend des voyages ; il enterre un mort auquel on avait refusé la sépulture et rachète une princesse captive, ou réduite en esclavage. Au cours d'un nouveau voyage maritime, il est jeté par dessus bord par un traître, se sauve sur un rocher ou sur une île déserte et est secouru par le Mort, qui le transporte merveilleusement à l'endroit où demeure la princesse, au moment où celle-ci va

1) Celle étudiée par M. Gerould, p. 60 à 68 de son livre ; un bon spécimen est le conte déjà cité d'Asbjørnsen.

2) Le détail du partage égal se retrouve dans certaines versions de ce type (voir Gerould, p. 62, 72). Ce récit est ancien ; il existait au XVI^e siècle : G. Peele, l'auteur dramatique anglais contemporain de Shakespeare, l'a utilisé pour une comédie fantastique (Gerould, p. 71-72).

3) Dans la *Scala Celi* (premier quart du XIV^e siècle) ; on retrouve le conte également, bien que fort altéré, dans les *Notti* de Straparole (1553, XI, 2). — Ce conte est très répandu : Riedel en a noté une version, qui a échappé à M. Gerould, dans l'île de Célèbes ; voir Bezemer, *Aus Indonesien* (La Haye, 1904), p. 321.

être obligée d'épouser le traître. Nous ne pouvons ici faire l'étude de ce conte, qui contient deux éléments adventices, qu'on retrouve à part : la Princesse rachetée et le Transport merveilleux ; il suffit de faire remarquer que ce récit se rattache indubitablement au conte de la Mariée par l'épisode final du partage, exigé par le Mort et qui, dans le conte maritime, est marqué bien plus nettement que dans le récit chevaleresque. Ici encore, nous nous rangeons du côté de Max Hippe contre M. Gerould, qui veut absolument (p. 117 de son livre) séparer le conte de la *Femme rachetée* de celui de la Mariée ; nous reconnaissons cependant qu'il y a un excès d'ingéniosité dans la théorie de Hippe, qui voit dans la *Femme rachetée* un dérivé du récit chevaleresque, de même que celui-ci serait un dérivé de la *Mariée* : à notre avis la *Femme rachetée* et le récit chevaleresque se rattachent, chacun de son côté, directement au conte de la *Mariée*. Mais nous ne pouvons ici entrer dans cette question.

Encore moins pouvons nous examiner ici un groupe de récits, étudiés avec beaucoup de soin par M. Gerould (p. 119-152 de son livre) et où le Mort reconnaissant n'a été, du reste, introduit qu'après coup dans un conte d'une toute autre origine : l'histoire d'un prince qui va à la recherche d'un objet merveilleux (Eau de Vie, Oiseau merveilleux, etc.) ; primitivement, dans les contes de ce groupe, ce n'était pas le Mort, mais un animal reconnaissant, qui aidait le héros¹. Ici, les traits primitifs du thème ont été tellement effacés que nous ne pouvons dire quelle était la forme du conte du Mort qui était présente à l'esprit de l'auteur de la contamination.

1) Si, dans ces contes, le Mort a pris la place de l'Animal reconnaissant, l'inverse a eu lieu dans un conte serbe (*Archiv für slavische Philologie*, V, 42) et dans le conte arménien déjà cité, traduit par M. Macler : dans ces deux récits, du type de la *Mariée*, le héros est aidé par un poisson, auquel il a fait grâce de la vie. Comme l'a déjà remarqué M. Gerould (p. 57) le caractère non primitif de ces contes est prouvé par le fait que le poisson, pour récompenser le héros, se présente à lui sous une forme humaine. L'animal reconnaissant est un thème si fréquent dans les contes populaires que la substitution n'a rien qui doive étonner.

— Remarquons, en passant, que ce nouveau dérivé du vieux thème nous est encore garanti par une œuvre littéraire du moyen âge; un roman néerlandais du ^{xiii}^e siècle (peut-être traduit du français) appartenant au cycle de la Table Ronde, *Gauvain*, reproduit les traits essentiels du récit.

Revenons maintenant au conte de la *Mariée*, attesté bien plus anciennement que toutes ces formes dérivées du thème et examinons le point de départ du récit. Dans le conte des Tziganes que nous avons analysé, ce point de départ était un acte de pitié à l'égard d'un cadavre, déterré et maltraité par des Juifs, auxquels le défunt *devait de l'argent*. Cette mention des Juifs, du reste particulière au conte tzigane, n'est certainement pas primitive; mais ce détail d'une *dette* revient avec une insistance remarquable dans les autres versions. Dans une version serbe, le héros du conte voit des gens occupés à déterrer le corps d'un homme qui avait laissé des dettes, afin de pouvoir le maltraiter ensuite. Dans une autre version serbe, le bourreau traîne sur le sol le cadavre d'un homme qui devait de l'argent. Dans le conte arménien, le voyageur, rencontre des gens qui ont suspendu un corps mort à un arbre et le battent effroyablement : le malheureux, de son vivant, leur devait de l'argent. Naturellement, on ne retrouve pas ce détail dans toutes les versions du conte de la *Mariée*¹, mais l'accord de la plupart des versions sur ce point est remarquable et ce qui est également remarquable c'est qu'on le retrouve dans bien des rédactions du récit chevaleresque et de la *Princesse rachetée*, et jusque dans des versions du

1) Spécialement russe est la variante de l'image populaire *Sila Tsarevitch* : le prince rencontre un cadavre qui flotte sur l'eau : le mort avait été pendant sa vie un hérétique (*eretik*) : d'après les croyances populaires russes, la terre refuse de recevoir dans son sein le corps de l'hérétique (voir la note d'Afanasiev sur ce passage). De même, dans des versions divergentes : dans un conte (Gerould, p. 165) le corps reste sans sépulture, la famille du défunt étant trop pauvre pour payer l'enterrement et le service religieux ; modernisation évidente du thème. Dans le conte cité plus haut d'Asbjørnsen (*Princesse ensorcelée*), le mort est un cabaretier, auquel on avait refusé la sépulture parce qu'il avait fraudé sur les boissons qu'il vendait au public. Etc.

conte composite où il est question de la recherche de l'Objet merveilleux (Gerould, p. 136). Une particularité qui se retrouve dans tant de versions doit tenir aux formes les plus anciennes du récit.

Simrock, le premier qui fixa l'attention sur le rapport de notre conte avec *Tobie*, fut aussi le premier à remarquer l'intérêt de ce détail; pour lui, le conte était une survivance d'anciennes coutumes juridiques, une *Rechtssage* : le souvenir des vieilles coutumes, qui accordaient au créancier un certain droit sur le corps du débiteur, même après la mort de celui-ci. Depuis, la question fut examinée par des spécialistes de l'histoire du droit, J. Kohler, en Allemagne, A. Esmein, en France; aux faits qu'ils avaient réunis, l'ethnographe hollandais G. A. Wilken put en ajouter d'autres, dans son travail sur le « droit de gage » chez les peuplades de l'Archipel Indien¹. Une coutume qui permet au créancier de saisir le corps du débiteur défunt et d'empêcher les funérailles se retrouve sous l'empire romain² et, plus tard, dans le moyen âge occidental. Et ces usages ne se rencontrent pas seulement en Europe, ainsi que le prouvent les faits réunis par Wilken. Chez les Birmans, celui qui enterre un mort est responsable des dettes que le défunt a pu laisser. Les exemples fournis par l'Archipel Indien sont encore plus frappants. Dans l'île de Timor, un mort ne peut être enterré avant que toutes ses dettes ne soient payées. Dans le cas où il y a des dettes, le corps est conservé jusqu'au paiement final, dans un cercueil fermé, autant que possible hermétiquement, et placé dans la maison ou près de la maison : ce provisoire peut durer dix ans, ou même plus. De même, chez les habitants des îles Solor, existe la coutume que nul ne peut être enterré qui laisse des dettes, particulièrement en ce qui concerne la dot; celui qui se charge de l'enterrement devient responsable de la dette. Même coutume juridique dans le nord de Célèbes.

1) Réimprimé dans ses *Verspreide Geschriften* (La Haye, 1912), t. II, 405, 406.

2) A. Esmein, *Mélanges d'histoire du droit et de critique*, p. 245 et suiv.

Nous sommes donc ici en face d'usages qui ont quelque chose d'universellement humain ; il est plus que probable que des idées et des pratiques semblables ont existé dans le passé, chez d'autres peuples encore, sans que nous en ayons la trace écrite¹. Notre conte fournit ainsi une nouvelle preuve de ce fait fréquemment observé, que des détails en apparence absurdes qui se trouvent dans des contes populaires peuvent être des souvenirs précieux de croyances ou de pratiques qui ont existé dans le passé et qui, dans bien des cas, se retrouvent encore chez des demi-civilisés. Dans le cas qui nous occupe, seul le détail que le corps auquel on refuse la sépulture, est en outre *maltraité*, semble une exagération de l'imagination populaire.

Passons de l'histoire du mort racheté, puis enterré par le héros du récit, à la façon dont l'âme de ce mort manifeste sa reconnaissance, à l'histoire proprement dite de la *Mariée*. Fidèle à sa théorie de la « contamination », M. Gerould se refuse à voir dans cette histoire un conte primitif, original², et il y voit la combinaison de deux données : l'histoire de la reconnaissance d'un Mort (qui se trouverait, d'après lui, à un état plus simple dans l'histoire du Chevalier) et la légende de la *Pucelle venimeuse*, *the Poison Maiden*, comme il dit en anglais, le *Giftmädchen* des Allemands. Cette légende a été étudiée par Wilhelm Hertz dans un travail justement célèbre³, où il a montré qu'elle est certainement d'origine

1) Chez les anciens Égyptiens, il y avait un usage très voisin de ceux que nous venons d'énumérer : on donnait un corps mort, une momie, en gage ; voir Jos. Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, Würzburg, 1883, p. 19.

2) Il faut dire que Max Hippe avait déjà admis que le conte de la *Mariée* pouvait être un récit composite (p. 180 de sa dissertation) ; d'après lui, le thème du Mort reconnaissant et celui de la Jeune Fille avec des serpents dans le corps pouvaient être primitivement distincts.

3) *Die Sage vom Giftmädchen*, dans les *Abhandlungen der kön. bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosoph. philol. Classe*, vol. XX, p. 89 et suiv. La dissertation a été réimprimée dans W. Hertz, *Gesammelte Abhandlungen*, éd. von der Leyen (1905). Je note ici en passant qu'aux récits dérivés des *Secreta Secretorum*, qu'énumère W. Hertz, on peut ajouter Ph. Camerarius, *Operae*

indienne ; elle a pénétré en Occident par un ouvrage arabe, qui fut extrêmement répandu dans une traduction latine (*Secreta Secretorum*), sur laquelle ont été faites des versions en langue vulgaire : on y lit comme quoi un roi (dans l'ouvrage arabe et ses dérivés : Alexandre le Grand), reçut un jour en présent d'un autre roi une jeune esclave, d'une beauté merveilleuse ; le roi voulant faire de l'esclave sa concubine, un sage conseiller (Aristote), l'avertit de suite : à des signes spéciaux il avait reconnu que la jeune fille avait été nourrie, depuis son enfance, avec des substances toxiques et que son embrassement était mortel.

Il est évident, quoi qu'en dise M. Gerould, que nous avons, dans ce récit, tout autre chose que l'histoire de la *Mariée* ; au sujet du thème de la *Pucelle venimeuse*, M. Gerould dit lui-même (p. 45) : « l'idée centrale du conte est la croyance qu'un homme pouvait être tué par des relations sexuelles avec une femme, nourrie avec du poison ». Nous avons ici quelque chose de bien plus artificiel que le conte de la *Mariée* et M. Gerould s'efforce en vain de ramener les deux thèmes à un seul, en rédigeant ainsi son résumé : « there has existed from early times a tale, relating how a man was saved by a watchful friend on his bridal night from a woman whose embraces were certain dead » — résumé qui ne correspond ni au conte de la *Mariée*, ni à la légende de la *Pucelle venimeuse*, laquelle du reste ne se trouve nulle part comme conte populaire. Il faut décidément renoncer à cette légende pour l'explication du conte ; nous verrons plus loin que M. Gerould, en renvoyant au travail de W. Hertz, a rendu cependant service à l'étude de notre récit.

Cherchons un autre point de départ et comparons le conte de la *Mariée*, tel qu'il est, et sans l'analyser, au livre de *Tobie*. Dans le livre juif, Sara est persécutée par un démon,

horarum subcisivarum, Francofurti, 1618, III, cap. 69, p. 261. C'est ce récit qu'a suivi le poète hollandais J. Cats, *Werken*, éd. Van Vloten, II, 690.

elle est, comme nous l'avons vu, une véritable « possédée ». Nous pouvons supposer que les serpents ou dragons du conte étaient, eux aussi, des démons, qui habitent le corps de la jeune fille, comme Asmodée habite le corps de Sara. Qu'il soit question dans le conte, de plus d'un serpent ou dragon — au moins deux — cela ne fait pas de difficulté, au point de vue de cette explication : on sait assez, par les récits du Nouveau Testament, qu'on croyait qu'un malheureux pouvait être possédé par plus d'un démon à la fois. La forme animale sous laquelle les démons se présentent dans le conte n'est pas non plus une objection : bien des siècles plus tard, encore au temps des procès de sorcellerie, on croyait que les démons se présentaient souvent sous la forme d'animaux.

Cette interprétation « démonologique » du conte a été indiquée d'un mot par Renan et aussi par Max Hippe¹. Et ce qui est remarquable, c'est que cette interprétation ne se rencontre pas seulement chez des savants, au courant de l'ancienne démonologie judéo-chrétienne : elle se trouve dans certaines versions du conte lui-même. Dans le conte sibérien noté par Radlov² l'être malfaisant qui persécute la jeune fille est qualifié de « diable » ; dans le conte russe de *Sila Tsa-revitch*, le dragon qui tue les époux de la princesse est qualifié d'« esprit impur » (*netchistyï doukh*), les serpents, qu'on trouve dans son corps quand il est coupé en deux, d'« esprits malfaisants » (*zlye doukhi*)³. Ce n'est donc pas seulement une interprétation d'érudits.

Mais, après tout, il est toujours possible qu'on ait affaire à une interprétation introduite après coup ; on peut supposer qu'il se trouve, dans notre conte, une idée à la fois plus sin-

1) « In den orientalischen Versionen ist die Frau... mit bösen Geistern behaftet » (p. 176 de son étude). Il ne semble pas que M. Hippe ait connu le travail de Renan.

2) *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Siberiens*, I, 329 (conte des Tatares-Lebed).

3) Il paraît difficile de songer, pour ces récits, à une influence directe de *Tobie* ; ce serait le seul détail qu'ils auraient emprunté au livre juif ; il n'y a aucune autre trace de contact direct.

gulière et tout aussi primitive. Revenons, pour la découvrir, à l'étude de W. Hertz sur le *Giftmädchen*. W. Hertz a écrit sa dissertation pour prouver que la légende de la « Pucelle venimeuse » se rattache à une superstition singulière et très ancienne (on en trouve des traces évidentes dans des hymnes védiques) d'après laquelle la première union sexuelle avec une vierge pouvait être dangereuse pour l'homme, non parce que la jeune fille avait été *nourrie* avec du poison (ceci est une fiction postérieure, non primitive) mais parce qu'on croyait que le corps virginal contenait naturellement une substance nocive, un poison ou virus mortel qui en sortait lors du premier contact sexuel¹. Des traces de cette superstition se trouvent chez bien des peuples ; elle donnait lieu à des mesures de précaution et à des pratiques² que nous jugerions inconvenantes ou même immorales. Dans la masse de faits et de légendes, réunis par W. Hertz, on rencontre un récit qui rappelle de suite le conte de la *Mariée* : on lit dans le *Voyage de Mandeville* que, dans une certaine île, les maris se gardaient bien de « despuceller » eux-mêmes leurs femmes, mais qu'il y avait une classe spéciale d'hommes chargés de cette besogne. Et nous demandâmes la cause pour quoy on tenoit ceste coustume et il dient que anciennement aucuns estoient mors pour femmes despuceller *qui avaient serpens ou corps* ; et pour ce tiennent il ceste coustume et font tousjours essayer le passage par un autre, avant

1) Comp. aussi A. de Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali*, Milano, 1869, p. 198 : « E da notarsi come nell' antica credenza vedica si supponeva che un demonio si nascondesse nella vergine, il quale ne venisse via col sangue ». Je dois faire remarquer que les traductions que j'ai pu consulter de l'hymne védique (*Rig Veda*, X, 85, 28) qu'a en vue l'auteur (celle de A. Weber, Haas, Grassmann, Ludwig) n'emploient pas d'équivalent du mot *demonio*, mais l'expression abstraite de « Zauber ». Winternitz (*Das altindische Hochzeitsrituell*, p. 100, dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, t. XL), admet la possibilité de traduire le mot en question (*kritya*) par « fée, sorcière ».

2) Il faut pourtant remarquer que certaines des pratiques citées par W. Hertz, sont rangées par M. A. van Gennep parmi les simples « rites de passage » (A. van Gennep, *les Rites de passage*, Paris, 1909, p. 185 en bas). Mais d'autres ne laissent aucun doute.

qu'il se mettent en aventure »¹. Le *Voyage de Mandeville* est une compilation tardive (milieu du xiv^e siècle) et peu sûre²; mais même en renonçant à tirer parti de ce témoignage suspect, on peut supposer que, déjà dans l'antiquité, le virus qu'on croyait présent dans le corps virginal, fut en quelque sorte représenté plastiquement sous la forme de serpents dont la morsure était mortelle. Cette conception, comme d'autres conceptions antiques, aura pris la forme d'un conte, le conte de la *Mariée*.

Le lecteur, qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici, fera peut-être la remarque que cette interprétation³ revient, au fond, au même que l'interprétation démonologique; en effet, les esprits malfaisants de l'ancienne démonologie sont-ils autre chose que des personnifications, imaginées par l'animisme populaire, des maladies, des virus qui s'attaquent à l'organisme? Si l'on admet l'interprétation strictement démonologique, la région où l'on a noté des versions du conte de la *Mariée* est significative : nous avons vu que le récit se trouve en Russie, dans la péninsule des Balkans (Serbes, Bulgares, Tziganes de la Turquie d'Europe), enfin en Arménie⁴. Comme, d'autre part, des traces de notre conte semblent se rencontrer dans l'Inde⁵, cette distribution géographique s'expliquerait assez bien, si l'on admet qu'il est originaire de l'Asie Occidentale; et c'est également dans l'Asie Occidentale⁶ que la plupart des spécialistes placent la rédac-

1) Leçon du manuscrit Bibl. Nat. fr. 5637, fol. 89^a (xiv^e siècle); on trouve essentiellement la même leçon dans *The Buke of John Maundevill... ed. by George F. Warner*, Westminster, 1889, in-fol. p. 141. Pour *ou corps* le texte anglais (*ibid.*) porte *in the wymmen bodys*; le texte latin, avec plus de précision, *in matricibus* (leçon des trois éditions incunables que possède la Bibl. Nationale).

2) Voir sur ce récit la note supplémentaire à la fin de cet article.

3) On voit que, dans cette interprétation, on peut toujours parler d'une *poison-maiden*, mais dans un autre sens que ne le fait M. Gerould.

4) Le conte sibérien, noté par Radlov, doit avoir été emprunté par les Tatares aux colons russes.

5) Voir sur cette question, la note supplémentaire à la fin de cet article.

6) La Palestine ou la Syrie du Nord; cette dernière hypothèse était celle de Renan.

tion du livre de *Tobie*, bien que certains savants aient aussi songé à l'Égypte¹. Or, si la théorie animiste qui explique les maladies par l'action des démons se trouve chez tant de peuples qu'on peut la qualifier d'universellement humaine², il y a pourtant une civilisation où la démonologie a été rédigée en théorie plus anciennement et plus complètement que partout ailleurs : c'est celle des Babyloniens; on sait que, chez eux, la magie et même la science médicale étaient fondées sur la démonologie, mise en système. On comprend donc que G. Paris et E. Renan aient songé à attribuer au conte de la *Mariée* une origine babylonienne. Mais l'antiquité même de cette culture assyro-babylonienne, l'influence qu'elle a exercée pendant tant de siècles, dans l'Asie Occidentale, doivent nous rendre circonspects et nous empêcher de formuler des conclusions trop précises.

Quel que soit le lieu qui ait vu naître notre conte, qu'il ait vu le jour en Babylonie ou ailleurs dans l'Asie antérieure, on ne peut que constater sa remarquable fortune : développé sous forme littéraire, il constitue l'élément principal d'un livre qui est encore aujourd'hui pour des millions de Chrétiens, un livre sacré; dans la tradition populaire, il survit dans la mémoire de bien des peuples, sous son aspect primitif ou développé par des contaminations diverses. En étudiant les idées qui en constituent le fond, nous sommes frappés de nouveau par ce fait : les empires, les religions même ont disparu; d'humbles contes, transmis de génération en génération, persistent et nous renseignent sur des pratiques et des croyances d'hommes qui ont vécu il y a des milliers d'années.

1) Un argument qui pouvait sembler décisif pour l'origine asiatique, l'explication d'*Asmodaios* par l'*Aeichma Dæva* du Zend Avesta, est devenu incertain depuis que cette dérivation a été contestée (voir *Jewish Encyclopaedia*, art. « Asmodeus »). Je note cependant que Fiebig dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 538 et Joh. Müller dans sa dissertation (*Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit*, Leipzig, 1907, p. 10) maintiennent l'étymologie reçue.

2) Voir Tylor, *Primitive Culture*, II, 124 et suiv. (2^e édit.).

REMARQUES SUPPLÉMENTAIRES

A. — Dans le premier des deux textes grecs que Swete publie dans son édition des Septante, le jeune Tobie dit (VI, 15) s'adressant à l'ange : φοβοῦμαι μὴ... αποθάνω... ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν, ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προαγόντων αὐτῇ. Le deuxième texte, tout en donnant en gros le même sens, ne contient pas ces mots curieux φιλεῖ αὐτήν ; ils manquent également dans les passages correspondants de la Vulgate (VI, 14, 15) et du texte chaldéen de Neubauer (p. xxxvi) ; mais ils se retrouvent dans l'ancienne version latine dite *itala* (chez Neubauer, p. lxxviii [VI, 15] : « Et nunc timeo hoc daemonium quoniam *diligit illam* et ipsam quidem non vexat sed eum qui illi adplicitus fuerit, ipsum occidit. »

Ce détail singulier de l'amour du démon pour la jeune fille rappelle les contes, étudiés par M. Gerould, p. 60 à 72 de son livre et où le Mort délivre une princesse ensorcelée par un géant-magicien, qui en est évidemment amoureux et qui l'oblige à lui rendre visite chaque nuit. Ces contes, dont le conte norvégien d'Asbjørnsen (cité plus haut p. 6 ; le *Compagnon de Voyage* d'Andersen en est un remaniement littéraire) est un bon spécimen, sont certainement issus d'une contamination du conte de la *Mariée* avec un autre thème qu'on retrouve à part et que M. Gerould appelle *la Dame et le Monstre* (voir son ouvrage, p. 126) : une princesse ensorcelée est délivrée de cet enchantement par la mort du magicien (ou géant), que tue le héros du conte. Sous la forme contaminée, le conte est beaucoup trop compliqué pour qu'on puisse supposer que l'interpolateur de *Tobie* l'ait connu. Tout au plus pourrait-on supposer une forme actuellement perdue du conte de la *Mariée*, où le démon, ayant une forme plus ou moins humaine, aimait la jeune fille, tuait ses époux par jalousie et était tué lui-même à l'aide du Mort. Mais le plus probable, c'est que nous sommes en présence d'une interpo-

lation arbitraire et d'une simple coïncidence, qui méritait cependant d'être signalée. — On peut encore noter que, dans le conte russe de *Sila Tsarevitch*, il est dit expressément que la princesse est amoureuse du dragon-démon qui la visite ; mais il est probable que ce passage s'explique comme une réaction de la forme contaminée du conte sur la forme simple.

B. — M. Warner (*ouvr. cité*, p. 217) admet la possibilité que le récit de Mandeville ne serait que le développement arbitraire d'un passage de Vincent de Beauvais, tout en accordant que l'hypothèse d'une source non encore retrouvée est plus vraisemblable. La première supposition nous paraît inadmissible. Le passage de Vincent de Beauvais est ainsi conçu : « *Augylae vero solos colunt infernos ; faeminas suas primis noctibus nuptiarum adulteriis cogunt patere, mox ad perpetuam pudicitiam legibus stringunt severissimis* » (*Speculum Historiale*, I, c. 88, p. 33 col. a en bas, édit. de Douai, 1624). Non-seulement il s'agit dans ce passage de tout autre chose que dans le texte de Mandeville, ainsi qu'on peut s'en convaincre en se reportant au texte plus complet de Pomponius Mela (I, 46), que Vincent reproduit sous la forme abrégée que lui avait donnée Solin ; mais encore on se représente difficilement l'auteur du xiv^e siècle tirant son récit si précis de ce texte vague et incolore. Et surtout, le récit de Mandeville, en laissant de côté le détail fantastique des serpents, ne fait que reproduire des coutumes réellement observées, notamment aux îles Philippines et en Nouvelle-Calédonie (voir le mémoire de W. Hertz, p. 117). Comment admettre une telle ressemblance, qui serait purement fortuite, entre un récit inventé à plaisir et des faits réels ? La coïncidence serait par trop singulière. Nous devons supposer que le pseudo-voyageur a eu connaissance d'un récit qui reproduisait, avec l'adjonction d'un détail merveilleux, une anecdote ethnographique ; dans ces circonstances, il est probable que le détail des serpents se rencontrait, dans sa source, non encore retrouvée, avec le reste. La supposition, qu'on pourrait faire, d'une influence du conte de la *Mariée* sur le récit de Mande-

ville, sans être impossible, est peu vraisemblable. Mandeville est, autant qu'on peut le vérifier, un simple compilateur, qui arrange dans un certain ordre des récits pris à droite ou à gauche, non un homme qui combine ingénieusement des données absolument hétérogènes, telles qu'un détail d'ethnographie et un conte populaire.

C. — *Le « Mort reconnaissant » dans l'Inde.* Je réunis ici pour la commodité du lecteur, des indications qui se trouvent dispersées dans des travaux d'indianistes; bien entendu, le sujet ne pourrait être traité à fond que par un sanscritiste de profession.

Un récit correspondant à l'ensemble du conte du « Mort » ou de la « Mariée » n'a pas été signalé, à ma connaissance, dans des textes indiens; mais on trouve des récits qui ont l'air d'être des épisodes détachés et modifiés de ce conte.

Dans le grand recueil de Somadeva (*Kathā Sarit Sagara*, trad. Tawney, Calcutta, 1880, I, 137 et suiv., trad. Brockhaus, Leipzig, 1839, p. 91 et suiv.), on trouve le singulier récit que voici, faisant partie de l'histoire du héros Vidūshaka. Ce vaillant, qui a obtenu du dieu du Feu une épée merveilleuse, arrive, après diverses aventures, dans une certaine ville; une vieille Brahmane, qui lui offre l'hospitalité, lui raconte que la fille du roi a vu mourir successivement ses maris dans la première nuit du mariage; le roi a ordonné que désormais on prendrait un jeune homme de la ville, Brahmane ou Kshatriya, qui serait obligé de passer la nuit avec la princesse, on verra ce qui se passera; celui qui sortira vivant de l'épreuve épousera la jeune fille. Jusqu'ici tous les jeunes gens ont péri; maintenant c'est le tour du fils de la vieille Brahmane et elle se désole. Vidūshaka s'offre pour prendre la place du fils; on l'enferme avec la princesse, merveilleusement belle; arrive un terrible Rākshasa (démon), qui tend le bras droit pour saisir Vidūshaka, mais celui-ci coupe le bras avec son épée merveilleuse: le Rākshasa s'enfuit. — Vidūshaka devient le gendre du roi, mais il abandonne bientôt la ville et la princesse, et a d'autres aventures. Un jour, il arrive

dans une autre ville, où il entend proclamer : « Qui que ce soit, Brahmane ou Kshatriya, qui désire épouser la fille du roi, doit passer la nuit dans sa chambre ». — Soupçonnant la cause réelle, il s'offre, malgré les conseils de Brahmanes, qui lui disent que personne n'est sorti vivant de l'aventure ; il prend avec lui son épée. Seul avec la princesse, il voit paraître le même Rākshasa auquel il a coupé le bras droit : il veut lui couper la tête ; le Rākshasa pousse un cri et demande grâce ; il raconte ensuite que les deux princesses sont ses filles ; Çiva lui avait accordé ce moyen de préserver les deux jeunes filles d'un mariage avec tout homme qui ne serait pas un héros. Vidûshaka lui dit que c'est lui qui a coupé le bras du Rākshasa. Celui-ci lui exprime son admiration et s'offre pour l'aider dans ses aventures.

L'analogie de ce récit, soit avec le conte de la *Mariée*, soit avec *Tobie*, a été reconnu par Benfey et Tawney ; il présente des singularités : on ne voit pas comment les deux princesses peuvent être à la fois les filles de deux rois et les filles d'un Rākshasa ; la répétition de l'aventure paraît suspecte. Le récit de Somadeva semble le développement d'un récit plus ancien et plus primitif, qu'on aura dédoublé et modifié afin de le faire entrer dans le cadre des aventures de Vidûshaka.

Un autre récit est plus simple, mais semble altéré d'une autre manière ; il se trouve dans un recueil de contes très répandu, les *Trente-deux récits du trône ou Histoire du roi Vikrāmaditya* ; il est le 9^e conte dans la version des Jainas, que A. Weber, dans son analyse (*Indische Studien*, XV, 336) a particulièrement suivie : Le roi Vikrāmaditya avait à sa cour un prêtre, nommé Avantipurī, dont le fils Kamalākara alla étudier au Kashmir. Près de la ville de Kāmṭī, ce jeune homme fit la connaissance d'une courtisane, Naramohinī, merveilleusement belle ; mais tous les hommes qui passaient la nuit chez elle, étaient tués par un rākshasa. Kamalākara devint amoureux de la femme ; de retour à la cour de Vikrāmaditya, il raconta son cas au roi. Celui-ci partit vers Kāmṭī avec le jeune homme, se rendit à la demeure de Nara-

mohini, y combattit le rākshasa et le tua. La courtisane, pour montrer sa reconnaissance, se remit dans la puissance du roi ; celui-ci, généreux comme toujours, la céda à Kamalākara, pour qu'il fût heureux avec la femme qu'il aimait.

Ce récit est moins compliqué que celui de Somadeva, mais il n'est pas non plus primitif : la profession de courtisane, attribuée à l'héroïne, est une altération évidente¹.

Pour ce qui est du point de départ du conte du *Mort* (le cadavre maltraité) Benfey signale le conte que voici (*Pantschatantra*, t. I, p. 52, 53). Un brahmane pauvre s'associa un jour avec un marchand. Ils partirent pour une île ; une fois arrivé, le commerçant acheta des marchandises à crédit, en promettant de payer après cinq mois ; il s'embarqua pour continuer son commerce ailleurs, laissant son associé qui se portait caution. Le commerçant périt dans un naufrage. Les créditeurs prirent d'abord patience, puis, le commerçant ne revenant décidément pas, ils s'imaginèrent qu'on avait voulu les tromper et firent mettre le brahmane en prison, où il mourut au bout de dix ans, puis *ils firent jeter son corps à la mer*. Des poissons le mangèrent, n'épargnant que le crâne. Longtemps après, les vagues le rejetèrent sur la côte : il était complètement poli et rempli d'ambre et d'autres substances odoriférantes. Le crâne passa de main en main : il finit par être rejeté de nouveau dans le Gange : le brahmane put ainsi trouver, après un long délai, la félicité dans l'autre monde.

On pourrait, au besoin, supposer que ce récit est indépendant de notre conte et s'explique par le droit du créancier sur le cadavre du débiteur, qui a pu exister dans certaines

1) Naramohini est, semble-t-il, courtisane dans toutes les rédactions comparées par A. Weber ; du moins, celui-ci ne signale aucune divergence sur ce point. Dans la version bengalie traduite par L. Feer (*Contes indiens, les 32 récits du trône*, Paris, 1883, p. 77), l'héroïne est qualifiée de « jeune fille », mais ceci doit être un adoucissement du traducteur bengali ; le fait que « la porte de sa maison était toujours ouverte » montre quelle était la véritable profession de Naramohini.

régions de l'Inde, comme ailleurs; mais il est probable qu'il se rattache au conte du *Mort*, comme le croyait Benfey.

Pour ce qui concerne la tradition actuellement vivante de l'Inde, on a noté deux contes étroitement apparentés, l'un du Bengale, l'autre du Kashmir (voir Gerould, *o. c.*, p. 45, note 3). Le dernier revient à ceci (J. H. Knowles, *Folk tales of Kashmir*, London, 1888, p. 39) : Un jeune prince arrive dans une ville et y voit un potier et sa famille, qui rient et pleurent alternativement; le prince leur demande pourquoi? Le potier répond que c'est parce que le roi a une fille qui doit se marier chaque jour de nouveau, parce qu'elle voit chaque fois son mari mourir la première nuit de son mariage. Presque tous les jeunes gens de la ville ont péri ainsi et ce sera bientôt le tour de notre fils. Nous rions à propos de l'absurdité de l'idée — le fils d'un potier épouser une princesse! — et nous pleurons quand nous pensons au sort qui l'attend ». — Le prince s'offre pour remplacer le jeune homme. Une fois seul avec la princesse, il prend bien garde de ne pas s'endormir; il voit deux serpents sortir de ses narines : il les tue. Le lendemain matin, le roi constate avec étonnement que le jeune homme est en vie et lui donne définitivement sa fille en mariage.

L'analogie de ce conte avec le premier des deux épisodes dans le récit de Somadeva est frappante. On peut aussi remarquer que le conte du Kashmir pourrait justifier l'hypothèse de Hippe, d'après laquelle le récit de « la femme aux serpents » aurait existé indépendamment de l'intervention du *Mort*; mais il est aussi fort possible que le récit indien soit une forme appauvrie du conte de la *Mariée* tel que l'a connu l'auteur de *Tobie*.

En somme, il ne semble pas que les récits recueillis justifient la supposition d'une origine indienne du conte du *Mort* ou du livre de *Tobie* (hypothèse de J. Gildemeister, dans *Orient und Occident*, I, 745); si ce récit était né dans l'Inde, il paraît singulier qu'on n'en trouve, dans cette région, au-

cune version complète, orale ou écrite; tous les récits recueillis ont l'air de fragments. Au contraire, si l'on suppose que le conte est originaire de l'Asie occidentale, il paraît naturel que des échos affaiblis en soient arrivés jusqu'au delà de l'Indus.

G. HUET.

P.-S. — Je vois, en dernier moment, qu'un pays, où celui qui se marie en paye un autre pour déflorer sa femme, est aussi mentionné dans le livre de *Sidrach*. Dans ce passage, il n'est pas question de serpents — Sur les rapports entre le livre de Tobie et *Ahikar*, on trouve quelques remarques dans Th. Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, p. 19-20 (*Abhandlungen* de l'Académie de Goettingue, classe philol.-hist. nouv. série, t. XIV, n° 4). Nöldeke place Tobie au second siècle avant J.-C.

ESSAI D'INTERPRÉTATION
DE LA
THÉORIE BOUDDHIQUE DES DOUZE CONDITIONS
(NIDANAS)
PRATÎTYA SAMUTPÂDA

Le raisonnement célèbre qui sert de fondement dogmatique au Bouddhisme a été décrit ou analysé par tous les interprètes de la pensée bouddhique ; deux monographies approfondies ont été spécialement consacrées à ce sujet¹. Pourtant, comme leurs auteurs eux-mêmes assureraient volontiers que de l'obscurité subsiste encore en la matière, l'interprétation de cet argument reste une question ouverte. Nous rappellerons d'abord, pour mémoire, les divers éléments de la formule et les principaux sens des termes qui y entrent ; puis, ces exigences préliminaires une fois satisfaites, nous tenterons de restituer la signification philosophique et notamment la portée logique de la doctrine.

Sous sa forme, semble-t-il, la plus ancienne et la plus complète, telle, par exemple, qu'on la trouve énoncée dans le Mahāvagga (I, 1, 2-7), qui l'attribue à l'effort de méditation du Bouddha dans la nuit où il atteignit la Bodhi, l'argument consiste à déclarer que chacun des douze termes, dans l'ordre de leur succession, est la condition du suivant. D'où le nom que porte ce raisonnement : théorie de la production

1) Paul Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes, son sens originel et son interprétation théologique*. Genève, Georg, 1909 — travail publié à l'occasion du jubilé de l'Université de Genève.

L. de la Vallée-Poussin, *Théorie des douze causes* (Bouddhisme, Études et matériaux). 40^e fascicule des Travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand, 1913, ix-128 p. grand in-8.

(samutpâda, surgissement, émergence) conditionnée (pratītya, en rencontre avec, en fonction de [conditions]).

I. AVIDYĀ. — L'ignorance, au sens psychologique ordinaire du mot ; plus particulièrement l'ignorance des quatre nobles vérités, — ou de l'origine et de la disparition des skandhas, éléments de notre personnalité, — ou encore ignorance du fait que la personnalité est illusoire, — ou enfin ignorance même du Pratītya samutpâda. C'est aussi, non seulement la privation de connaissance, mais une erreur positive : kliṣṭam ajñānam, la non-connaissance pécheresse, passionnelle, mère des kleṣas ou souillures. C'est un obstacle qui nous cache la vérité, un nīvaraṇa.

II. SAMSKĀRAS. — Manières d'être psychologiques, « de se faire » ou de « s'être fait » : ce qu'on est en fonction de son acte moral, ou des objets perçus, ou de par sa constitution, selon les trois facteurs composants de notre être : corps, voix, esprit. Indirectement : l'idée que l'on se « confectionne » sur un objet quelconque ; un jugement, — notamment un jugement faux ; = saṃkalpa, (ayoniḥ) ma-naskāra. Autre sens dérivé : les traces résiduelles d'une vie antérieure, d'où résulte la renaissance dans une nouvelle existence.

III. VIJÑĀNA. — Intelligence, connaissance, idée, esprit ; = citta, manas ; = vijñānasrotas, le flux des idées, ou, pour parler comme W. James, « the stream of thought ». Mais aussi : un principe spirituel, sorte de gandharva ou d'« esprit » tout à fait indépendant de l'embryon produit dans la matrice par l'accouplement, mais qui s'incorpore à cet embryon ; il y descend du dehors, d'une façon qui rappelle comment « s'insinue par la porte » (θυραθεν ἐπεισεναί), dans le corps organique en formation, l'intellect agent chez Aristote ; sans ce principe spirituel, l'organisme intellectuel et physiologique (nāmarūpa) ne saurait se développer.

IV. NĀMARŪPA. — Ce mot composé désigne l'association d'un facteur intellectuel (nāma, le nom) et d'un facteur physique (rūpa, la forme matérielle) tous deux constitutifs

de notre individualité ; donc l'existence individuelle sous sa double nature d'esprit et de corps.

V. **ṢADĀYATANA**. — Les six āyatana. Ce mot signifie siège, lieu de production, cause, domaine. Il s'agit des six sens, y compris l'intellect (manas) ; chacun est envisagé à la fois comme « siège » d'une certaine fonction (āyatana ādhyātmika ou interne) et comme « domaine » objectif où elle se donne libre carrière (āy. bāhya ou externe) : c'est à la fois, s'il nous est permis ici de parler grec, l'αἰσθητικόν et l'αἰσθητόν, le sentant et le sensible.

VI. **SPARṢA** (Pāli Phassa). — Contact du sensible et du sentant dans la sensation ; par exemple le concours (saṃnipāta) de l'œil et de la forme visible dans la perception visuelle (cakṣurvijñāna).

VII. **VEDANĀ**. — La sensation, consécutive au contact ; plus généralement : l'impression, agréable, désagréable ou indifférente ; plus généralement encore : l'expérience (anubhava).

VIII. **TRṢṆĀ**. — La « soif », le désir qui naît de la sensation quand se forme un jugement faux (ayoniḥ manaskāra) à son propos, sous l'action de l'ignorance (avidyā). On s' imagine, par exemple, que l'on est doué d'existence personnelle, que l'objet existe substantiellement, et qu'il mérite d'être recherché : aussi le désire-t-on.

IX. **UPĀDĀNA**. — Appropriation ; attachement à ; ce à quoi l'on s'attache ; support, cause matérielle ; ainsi le combustible est un up. à l'égard du feu, la soif un up. à l'égard de la transmigration. C'est l'aliment de notre existence, donc les cinq skandhas qui nous constituent ; c'est aussi l'exubérance surabondante de la soif (trṣṇavaipulya) qui provoque l'avidité à agir et à s'emparer (labha) de ce que réclame la vie.

X. **BHAVA**. — L'existence ; en particulier la réexistence ou renaissance en une vie nouvelle. Indirectement : les skandhas constitutifs de l'existence ; ou l'acte qui suscite la réexistence (karmabhava).

XI. JÂTI. — La naissance, au sens physiologique : sortie de la matrice ; ou au sens métaphysique : apparition de skandhas nouveaux, c'est-à-dire réalisation d'un nouvel être.

XII. JARÂ-MARAṆA ÇOKÂDI. — « La vieillesse, la mort, le chagrin, etc. » : toutes les misères qui font de l'existence une existence de douleur.

Posant un problème analogue à celui de ces géomètres qui se demandent quelle est la courbe assujettie à passer par tant de points déterminés à l'avance, les exégètes du Bouddhisme s'évertuent à chercher en quelle direction il faut infléchir la portée usuelle de chacun de ces douze termes pour que, réunis en une même série causale, ils présentent un sens intelligible. Il ne suffit certes pas d'intercaler entre chaque terme précédent et le suivant le mot « produit » ou l'expression « est la condition de », pour que la signification apparaisse indubitable. On peut concevoir les six premiers membres (aṅga) de la formule comme décrivant la vie spirituelle dans l'existence actuelle (bhava), d'où s'ensuit la naissance (jâti) dans une autre vie où les actes antérieurs sont rétribués par de la souffrance (XII). On peut concevoir les deux premiers membres comme relatifs à une vie passée, les huit suivants à la vie actuelle, les deux derniers à la vie future. On peut concevoir l'ensemble de la formule comme une genèse de l'embryon qui, parti de l'inconscience (avi-dyâ), s'initie, comme par un sacrement (saṃskâra), à l'humanité, par l'acquisition successive des pièces essentielles de la vie psycho-physiologique, jusqu'à la naissance (XI) en cette existence pétrie de douleur (XII). Aucune de ces interprétations ne s'impose ni ne peut être décidément rejetée : preuve que nous ne saisissons pas le sens qui court à travers ces douze termes. Le scolastique a même imaginé de relier XII à I comme la cause à l'effet, l'argument pouvant alors se schématiser par une roue en perpétuelle révolution¹.

1) Aung and Mrs. Rhys Davids, *Compendium of Philosophy*. London 1911, édit. de la « Pali Text Society », p. 262-3.

Si nous ne nous croyons pas autorisés à choisir entre ces explications et bien d'autres encore, qui furent proposées, soit dans l'Inde médiévale, soit, de nos jours, par la critique européenne, il est, du moins, aisé de déterminer où réside le caractère énigmatique de la formule. D'abord chaque mot présente plusieurs acceptions, entre lesquelles l'option risque d'être arbitraire. — De plus, on peut constater un certain parallélisme d'ambiguïté dans la portée de plusieurs de ces mots, qui signifient à la fois un objet et un acte de l'esprit. Ainsi upādāna peut désigner l'attachement, et la chose à laquelle on s'attache ; sparça : le contact, et les choses contiguës ; saṃskāra : ce qui confectionne et ce qui est confectionné (conficiens, confectus) ; avidyā : l'ignorant et l'ignoré ; bhava : l'acte qui crée l'existence, et l'existence même ; āyatana : le siège subjectif d'une fonction sensorielle et le domaine objectif où s'exerce cette fonction : c'est ce qui « s'étend » dans l'intervalle entre sujet et objet. Chacun de ces vocables, également susceptible des deux acceptions active et passive, atteste une puissance d'abstraction d'autant plus notable que l'esprit indien sortait tout juste de la phase imaginative, vouée au concret, dont témoignent les plus anciennes Upaniṣads, quand il conçut la formule des douze causes. — Il paraît certain d'ailleurs, et c'est le plus grave facteur d'obscurité, que le rapport ne saurait être le même à tous les passages d'un terme à l'autre. Il nous est dit quelquefois que vijñāna et nāmarūpa ne constituent qu'un bloc ; ils s'appuient l'un sur l'autre comme deux bottes de paille en un seul faisceau : car le vijñāna au sens du principe spirituel cherche des éléments matériels (rūpa) pour s'y incorporer ; et si on le prend au sens de connaissance, la connaissance dépend de la structure des organes matériels (rūpa) ; de sorte que IV apparaît si l'on peut dire, comme cause finale de III, autant que comme son effet. Avidyā doit être sous-jacente, impliquée dans saṃskāra et dans vēdanā, pour que naisse tr̥ṣṇā. Vēdanā enveloppe et concentre au moins les trois termes précédents, dans la synthèse la plus

étroite. Il y a de la sorte certains membres qui sont moins des successions de faits dérivés les uns des autres, que des coefficients simultanés de l'existence (*bhavaṅga*).

Que l'idée de condition (*nidāna*) enferme ainsi beaucoup d'obscurité, personne ne s'en étonnera, si l'on songe à la grande antiquité relative de la formule. Certes toutes les données biographiques les plus anciennes relatives au Bouddha ne mentionnent pas le *Pratītya Samutpāda* ; cependant le *Vinaya pāli*, qui contient, dans ses parties en vers, les plus vieux morceaux du canon, fait de la découverte des douze *nidānas* un épisode de la vie de *Çâkyamuni* ; or ces textes remontent à une époque très antérieure à la rédaction de tous les *sûtras* philosophiques : ils nous reportent aux premiers tâtonnements de la réflexion théorique. Comment supposer qu'alors la notion de cause fût distinctement élaborée ? Si l'on prétend deviner l'acceptation primitive de la formule, rien de plus oiseux que de combiner, comme firent les scolastiques dans leurs interprétations, à la façon de rouages savamment agencés, le jeu interférent de plusieurs causes successives ou *hetus*, et de plusieurs conditions permanentes ou *pratyayas* : ces deux concepts ne se distingueront que tard. Les plus anciens documents parlent de *hetus*, non de *pratyayas*¹ ; mais il faut attendre l'époque ultérieure de la rédaction des *suttas* pour que, les progrès de l'abstraction ayant transformé les concepts, on arrive à la pure notion de la connexion invariable, sans qu'intervienne l'idée de production successive ou celle de solidarité simultanée².

1) Ainsi, dans *Mahāvagga* : « *Ye dhammā hetuppabhavā teṣāṃ hetum Tathāgato āha tesaṃ ca nirodho evaṃvadi mahāsamano* ». Ces phénomènes produits par une cause, le Tathāgata énonce leur cause ; et leur destruction elle aussi, le grand *Çramaṇa* la proclame.

2) *Imasmim sati idaṃ hoti, imass' uppāda idaṃ uppajjati ; imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodha idaṃ nirujjhati* » — si ceci est, ceci est ; si ceci surgit, ceci surgit ; si ceci n'est pas, ceci n'est pas ; si ceci est détruit, ceci est détruit.

— Nous devons plusieurs de ces renseignements historiques à M. Tuneld,

Si donc nous ne disposons d'aucun critère pour reconnaître de façon certaine le sens exact et primitif du *Pratītya Samutpāda*, cessons de nous appesantir à chercher une transition intelligible entre les divers termes ; informons-nous plutôt de la manière dont la théorie fut comprise aux époques ultérieures, quand les Bouddhistes, mieux placés que nous pour y réussir, se furent efforcés d'élucider son sens.

Le chef de l'école idéaliste des *Yogācāras*, *Asaṅga*, place la formule des douze *nidānas* dans une situation moyenne entre l'intuition ineffable et l'erreur complète : elle correspond au stade de la sixième terre (*bhūmi*). Or il y en a dix, et la dixième est la plus haute. Celui qui se trouve sur la sixième, sur le plan du *Pratītya Samutpāda*, est « droit en face de la Transmigration et du *Nirvāṇa* » (*ābhimukhyāt saṃsārasya nirvāṇasya ca*), ne voyant ni la pleine souillure, ni le nettoyage de la quiddité » (*tathatāyāḥ saṃkleṣavyavādānādarçanāt*)¹. Sans exprimer la vérité absolue, la formule n'est pas pure illusion, comme est le moi ; aussi nous dit-on : « quelle est cette singulière obscurité qui fait que le monde ne voit pas le jeu de la Production par Rencontre (*Pratītya samutpāda*), qui est, et qu'il regarde le Moi qui n'est pas ? » (Ch. vi, § 4).

auteur de remarquables recherches, encore inédites, sur l'âge respectif des diverses parties du canon.

— On ne saurait évidemment de la manière dont les traducteurs chinois ont rendu en leur langue les mots *nidāna*, *hetu*, *pratyaya*, rien conclure touchant la signification primitive, antérieure de plusieurs siècles et spécifiquement indienne de ces mots. Pourtant l'ambiguïté du terme *nidāna* transparait à

travers son équivalent *yen-yuen* 因緣, ainsi glosé par le *Ta-ming San-tsang-fa-liu*, *Tripit.* k. XLIV, f. 8 a, que C. Puini traduit ainsi : « I dodici concetti di causa, o i dodici *nidāna*, che si svolgono motivando relativi effetti, si dicono ciascuno *yen* (*hetu*), « cause » ; mentre il necessario e successivo dipendere l'una causa dall'altra, si dice *yuen* ». (Le origini della Vita. *Pratītya samutpāda sūtra* — *Çali sambhava sūtra*. *Rivista degli Studi Orientali*, vol. I, Roma, 1908, p. 454).

1) Voir le tableau schématique annexé par S. Lévi à sa traduction du *Mahāyāna Sūtrālamkāra* (T. II, Paris, Champion).

Nāgārjuna, le fondateur de la doctrine nihiliste des Mādhyamikas, interprète le Pratītya Samutpāda comme un néant absolu. Selon sa « Pratītyasamutpādahṛdayakārikā »¹, « les douze membres se résument en trois dharmas : passion (kleṣa), acte et souffrance... Le cercle de l'existence ne s'arrête pas de tourner... des dharmas vides naissent de dharmas vides ». Selon la deuxième (Lokālistava) de ses « Quatre odes » (Catustava)², naissance et destruction sont également illusoires : faute d'être existant en soi, indépendant (svabhāva, bhāvaḥ svatantra), ce qui existe par causation n'est aussi que vacuité (yaḥ pratītyasamutpādaḥ cūnyatā, v. 20, qui coïncide avec Bodhicaryāvatāra, ix, 34, p. 427). Voici enfin par quelles expressions, dignes d'un Viṣṇuite célébrant la puissance fantasmagorique (māyā) dont dispose son Dieu, le même auteur prélude à son « Mādhyamikaśāstra » en une invocation au Bouddha : « Lui qui a enseigné le Pratītya samutpāda sans disparition, sans apparition, sans coupure, sans éternité, sans venue, sans départ, sans unité, sans pluralité ; lui qui a enseigné la bienheureuse pacification de l'évolution (prapañca), lui le Bouddha parfait, je l'honore ! » Et à la fin de l'ouvrage, après avoir prouvé que Transmigration et Nirvāṇa ne font qu'un, Nāgārjuna, qui a terminé ses démonstrations négatives, se rappelle la formule aux douze membres (dvādaśāṅga) : il lui consacre quelques pages, uniquement pour déclarer que c'est, dans le Hīnayāna des Āravakas, l'équivalent de la vérité absolue (paramārtha) découverte par les Mahāyānistes dans le vide.

Ces divers témoignages nous paraissent significatifs. D'une part ils attestent que dans le Bouddhisme devenu une métaphysique très complexe, le Pratītya Samutpāda avait singulièrement perdu de son importance : au lieu de constituer,

1) L. de la Vallée Poussin, *loc. cit.*, p. 123-4.

2) L. de la Vallée Poussin, « les quatre odes de Nāgārjuna », traduites du Tibétain, in *Museon*, 1913, XIV.

3) Voir « *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika Śāstra) des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser* », Heidelberg, Winter, 1911.

comme dans les suttas, l'axe fondamental de la doctrine, ce n'est plus qu'un vieux rouage rouillé auquel on cherche péniblement quelque emploi dans la vaste machine ontologique construite par les Yogâcâras et démontée, pièce à pièce, par les Mâdhyamikas. D'autre part, ces textes montrent que tant vaut le phénomène, (dharma), tant vaut le Pratîtya samutpâda : chez les Mâdhyamikas nihilistes, sa valeur est nulle ; chez les idéalistes Yogâcâras, elle est médiocre. Ce bourgeonnement de phénomènes issus de l'avidyâ ne saurait offrir plus de réalité que l'avidyâ elle-même : c'est l'exact pendant, ou plutôt, peut-être, le prototype, au sein du Bouddhisme, de la théorie vedântique de l'illusion. Si donc la formule des douze causes représente une théorie de la genèse évolutive (prapañca) du dharma, sa signification a dû varier en fonction des changements de sens subis par l'idée de dharma.

Quand dharma signifiait la loi de l'existence, et non pas seulement la loi morale, mais la loi dans tous les sens du mot, le Pratîtya samutpâda revêtait autant de réalité que la vie même, soit spirituelle, soit physiologique, dont il prétendait donner le secret. Or, dans l'agnosticisme des premiers âges bouddhiques, où les problèmes métaphysiques étaient écartés de parti pris, le « réalisme empirique », plus tard rejeté dans l'ombre par l'« idéalisme transcendantal », régnait sans conteste. Avant que l'on songeât à dénoncer dans le phénomène une vacuité, la nécessité qui nous fait rouler de l'ignorance à la douleur, peut-être aussi, réciproquement, de la douleur à l'ignorance, et ainsi de suite sans trêve, était bien loin de sembler pure apparence. Le saṃsâra, dont la chaîne duodénaire constituait l'expression, présentait une réalité poignante, puisque tout l'effort moral et spéculatif de l'Inde tendait à trouver une issue pour s'en évader. Aux yeux du prisonnier, son cachot n'est-il pas réel ? pour qui tourne et tournera toujours dans cet éternel cercle vicieux ignorance-douleur, douleur-ignorance, cette servitude mouvante n'a-t-elle pas autant de réalité que pour

l'écureuil sa course folle accomplit sur place en une cage tournante, et qui ne lui donnera jamais la clef des champs ? Impossible d'assimiler à de simples abstractions, à de pâles entités les anneaux de cette chaîne rivés à notre existence, et qui meurtrissent l'homme comme une torture perpétuelle.

Le Pratītya Samutpāda ne fut jamais uniquement une explication du phénomène ou de la vie : dès le texte du Mahāvagga que nous citons en commençant, et celui que nous mentionnons en note (p. 35, n. 1), on trouve un énoncé de la formule d'aspect négatif : la destruction (nirodha), de I entraîne la destruction de II, etc. Cela nous suggère déjà qu'il dépend de nous d'arrêter le fonctionnement de l'engrenage fatal. Bien plus, on peut lire la série en passant de XII à I, de manière à faire se résorber pour ainsi dire les uns dans les autres ces développements successifs du prapañca : le futur Bouddha ne manque pas de se répéter la formule dans l'ordre direct et dans l'ordre inverse, alternativement, au cours de la méditation où se prépare l'obtention de la Bodhi. Or, si, pratiqué de I à XII, le Pratītya samutpāda fournit une théorie de la vie présente faisant comprendre que la souffrance résulte inéluctablement de l'ignorance, pratiqué de XII à I, il anéantit dans ses conditions de plus en plus lointaines la douleur de vivre et résout cette application à s'abstenir de la vie en une absolue inconscience (avidyā) qui coïncide avec le nirvāṇa. Tel qu'il s'énonce, l'argument constitue la doctrine de l'être phénoménal, c'est-à-dire de la servitude ; retourné, il donne la doctrine du salut ou de la délivrance. Quoi de plus conforme à la notion de dharma, que d'exprimer à la fois la nature de l'être, qu'il soit substantiel ou phénoménal, et la règle de la vie morale et religieuse ? Quoi de plus conforme à l'allure habituelle de la pensée indienne, que de trouver dans la dénonciation de l'illusion la méthode même de l'affranchissement ? Et même quoi de plus conforme à l'essence de toute philosophie, que d'offrir une théorie du monde qui ait pour contre-partie une doctrine de morale et de sainteté ? Les deux séries de concepts se

recouvrent point par point, et se confirment l'une à l'autre leur vérité intrinsèque. Le Bienheureux n'a-t-il pas, dès lors, raison de proclamer devant Ânanda (cf. Mahânidâna Sutta) que la formule n'est nullement un abîme de profondeur insondable ou un écheveau d'arguties, mais une vérité claire et simple ?

L'énoncé selon l'ordre soi-disant inverse représente, à vrai dire, l'ordre le plus naturel. P. Oltramare y reconnaît, à juste titre, la « genèse psychologique » du Pratītya Samutpāda. Comment supposer que l'esprit, quel qu'il soit, qui a le premier mis sur ses douze pieds cette formule, soit parti d'avidyā ? Il aurait pris pour base l'avidyā védāntique ? Mais elle est postérieure à l'institution de la formule bouddhique. Et il en aurait tiré la vieillesse, la souffrance et la mort ? Ce serait non seulement un criminel, d'avoir fait jaillir de cette fatale boîte de Pandore tous les maux de la vie, mais encore un insensé, d'avoir pris, au hasard sans doute, un tel point de départ pour parvenir à un tel point d'arrivée. Manifestement au contraire on est parti du fait : vieillesse, souffrance, mort, et on en a cherché les conditions ; la biographie du Bouddha, sans doute forgée après coup pour illustrer la signification du Pratītya Samutpāda, ne fait-elle pas commencer le premier « éveil » du « Réveillé », par le spectacle soudain des misères humaines ? Le douzième terme a donc été la donnée première, et l'ignorance la solution définitive du double problème théorique et pratique. Le Bouddhisme serait un pessimisme absolu, tel qu'il n'en apparut jamais, s'il s'en tenait à l'ordre I-XII de la formule. L'ineffable joie dont se repaît le Bienheureux après l'acquisition de la Bodhi ne se justifie que si une issue a été découverte dans le labyrinthe de la transmigration : pour la rechercher, il a fallu suspendre la course folle et aveugle, — c'est ce que symbolisent les attitudes impassibles de l'iconographie ; — remonter par la pensée aux étapes vertigineusement parcourues, — ce que symbolise l'attitude méditative, — jusqu'à l'obtention d'un terme logiquement premier, point d'appui où se suspend la chaîne

entière : l'ignorance ; — d'où la béatitude définitive empreinte sur le visage. Si la plastique avait voulu figurer, sous forme humaine, le Pratītya Samutpāda tel qu'il se présente dans l'ordre I-XII elle eût, comme la plastique chrétienne, façonné un Dieu torturé. Mais la littérature bouddhique s'est plu à semer avec profusion, sans aucun pessimisme, mais avec l'enivrement de la vérité conquise, jetée à tous les échos par une intense propagande, la formule I-XII, expression même de l'erreur, mais de l'erreur transpercée, par là même évanouie, désormais inoffensive, devenue même le témoin de la vérité. C'est ainsi que le Sāṃkhya, contemporain de ces premiers âges bouddhiques, montrait avec prédilection les évolutions de la prakṛti, cette danseuse qui ne fait valoir ses charmes que pour se révéler elle-même illusoire.

Outre sa portée indissolublement métaphysique et morale, comme théorie à la fois de l'erreur et de la délivrance, le Pratītya Samutpāda présente, au point de vue de l'histoire des idées logiques, une importance exceptionnelle. N'oublions pas que ce raisonnement se donne comme une explication, et singulièrement explicative, puisqu'il passe pour avoir introduit le fondateur du Bouddhisme à l'illumination suprême. Nos efforts pour deviner son sens seront donc vains, tant que nous ne saisirons pas la sorte d'intelligibilité qui lui est propre. Ne nous absorbons pas, encore une fois, dans l'analyse minutieuse des transitions I à II, etc. ; cet examen de myopes, fait à la loupe, nous cacherait la signification de l'ensemble. Prenons encore, à ce nouveau point de vue, pour principe directeur la possibilité de lire l'argument dans les deux directions, directe et inverse.

Cette oscillation entre les deux manières de le comprendre serait, s'il s'agissait de rapports de causalité ou d'identité, un absurde piétinement sur place, que l'on peut trouver digne d'être imaginé par des érudits européens, mais non d'ouvrir la félicité à un Tathāgata. Passer de cause à effet, puis revenir

d'effet à cause, peut être une utile vérification, non l'accès à une grande vérité. Tirer d'un concept un autre qui s'y trouverait inclus, puis faire rentrer le deuxième dans le premier, c'est l'autologie et truisme. Ne nous étonnons pas que la formule soit malaisée à exprimer en termes de causalité ou de rapports idéaux, car elle n'a d'importance que si elle concerne tout autre chose. Le *Pratītya Samutpāda* porte sur des faits, non sur des notions; ces faits ne se produisent pas spontanément les uns les autres, à moins que nous ne nous abandonnions à leur emprise : la présence, la complicité par ignorance ou par appétit vital d'un sujet humain est sous-entendue tout le long de la série; sinon comment pourrions-nous remonter à rebours le torrent impétueux? Les faits ne se déduisent ni ne s'induisent les uns des autres, car il n'existe entre eux aucune relation de subsomption, ni en compréhension, ni en extension. Les seules expressions qui conviennent pour désigner la chaîne duodénaire sont, dans la direction de I à XII, celle de progression, et dans la direction contraire celle de régression : la formule atteste non un raisonnement par causalité ou par inférence, mais une allée et venue, une marche. Le mot *pratītya* est un gérondif construit sur la racine *i*, aller. Or, quand on chemine dans l'inconnu, s'assurer de sa route en revenant sur ses pas, c'est autre chose qu'une répétition stérile ou un truisme. La perspective change quand on passe d'une direction à l'autre, mais on est sauvé si l'on a des points de repère marquant l'itinéraire, et s'ils sont fixes et se retrouvent au retour comme à l'aller. Le Bouddha s'assurant de la route parcourue en revenant sur ses pas et reconnaissant les étapes franchies, procède comme le Petit Poucet semant des pierres sur le sentier : sagesse enfantine, mais non puérilité. L'aspiration du Bouddhisme ne consiste-t-elle pas à indiquer une voie, voie bonne, voie lumineuse, par opposition aux *gatis* mauvaises et ténébreuses; un chemin, *mārga*, qui ne dévoie personne, un véhicule, *yāna*, qui nous fasse rouler sur une route sûre? Il n'est pas indifférent que nous puissions rattacher

ces notions si foncièrement bouddhiques à notre interprétation du Pratītya Samutpāda. Autant il était incompréhensible, conçu comme une chaîne causale ou un emboîtement de concepts, autant tout devient simple, si nous nous le représentons comme un itinéraire. Si je vais d'Indraprastha à Pāṭaliputra, Indraprastha ne produit pas Mathurā, Mathurā ne produit pas Prayāga; on ne fait pas sortir Mathurā d'Indraprastha, ni Prayāga de Mathurā; mais il est sûr que pour aller du point de départ au but je dois passer par telles et telles étapes. Peu importe que ces étapes soient des choses, ou des états d'esprit, ou les deux à la fois : il importe seulement que ce soient des jalons, et ce ne sont des jalons que si on les retrouve dans la même situation respective quand on fait la route inverse.

Que l'on puisse diverger d'opinion quant au nombre et au choix des dix jalons intermédiaires, nous ne le contestons pas : les multiples variantes de la formule montrent qu'elle n'avait pas une sacro-sainte fixité; mais cela montre aussi que sa portée déborde infiniment l'acception de chacun des termes pris un à un, et que le raisonnement peut avoir une grande plénitude de sens, alors même qu'il se rencontrerait de la contingence et de l'arbitraire dans l'assignation des jalons. Nous ne pensons pas, pour autant, que leur détermination soit une superfétation, une complication inutile : c'est la place des jalons, non l'emploi de jalons qui est de peu d'importance. Toute l'originalité du Bouddhisme à l'égard du Vedānta consiste à repérer la route qui rattache la misère à l'ignorance, à substituer ainsi l'idée d'un progrès lent et pénible, moral et théorique, à l'idée toute statique d'une illusion qui dissimule l'être véritable. Et l'originalité du Bouddhisme à l'égard de Sāṃkhya consiste d'une part à supprimer ce finalisme latent qui faisait travailler la matière décevante au profit de l'esprit contemplateur; d'autre part à remplacer une hiérarchie de réalités, de principes stables et objectifs (tattvāni) par une succession d'étapes à franchir sur une route donnée. Aucun finalisme dans le Bouddhisme :

le Pratītya Samutpāda est un automate qui nous fabrique et nous broie, jusqu'à ce que nous démontions son mécanisme et triomphions par là du destin, c'est-à-dire du Karman. Aucun être, aucun principe durable dans le Bouddhisme : la production phénoménale n'est que relativité ; ce qui roule dans la cage tournante n'est qu'un agrégat de skandhas lui-même transitoire : pourtant il peut se reconnaître comme agrégat, remonter le cours de la vie, s'échapper dans ce qui n'est ni être, ni non-être. En dépit d'une parenté certaine entre le Bouddhisme et le Sāṃkhya, leur inspiration est différente ; aussi à une époque très basse, celle de Vasubandhu, les deux doctrines s'affrontaient-elles encore en des tournois oratoires.

La nouveauté de l'attitude logique attestée par la formule duodénaire contraste surtout avec les procédés d'une dialectique imaginative familiers aux Brāhmaṇas et aux Upaniṣads. Dans l'exégèse rituelle, des correspondances symboliques entre réalités du tout au tout différentes ; dans la spéculation pure des affirmations d'équivalence par delà les distinctions apparentes : telles étaient, en somme, les seules démarches, nous n'osons pas dire les seules méthodes, de la pensée brāhmanique antérieure au v^e siècle avant notre ère. Cette aperception d'identités par delà les irréductibilités du donné avait suscité chez les premiers métaphysiciens une ivresse telle, que l'esprit, enthousiaste de ses prétendues découvertes, ne se croyait astreint à observer aucune précaution ni exposé à rencontrer aucun obstacle. Une idée quelconque menait à une idée quelconque, puisque toutes se valaient ; le breuvage rituel appelé soma, l'immortalité, l'astre lunaire, le lièvre étaient même chose ; par une endomose et une exomose réciproques le contenu de chaque concept pouvait se déverser dans celui d'un autre et recevoir de lui son essence entière. Tout au contraire, le Pratītya Samutpāda, par la notation scrupuleuse d'un certain ordre entre certains faits, témoigne d'un besoin de fixation des idées qui, sans prétendre encore à les définir, révèle déjà la

croyance à un déterminisme, d'autant plus nécessaire à affirmer que la relativité était universellement proclamée. Nous ne songeons pas, d'ailleurs, à soutenir que ce fût une formule sans analogue : vers le même temps ou à une date un peu ultérieure, aux abords de l'ère chrétienne, le Mahâ-bhârata fourmille de raisonnements du même type, susceptibles, eux aussi, d'être parcourus pour ainsi dire à rebrousse poil comme dans le sens de la fourrure¹; preuve que nous avons affaire ici à une phase distincte de la pensée logique.

Avoir conçu le problème moral et philosophique comme la fixation de jalons sur une route : cette attitude fut un des principes directeurs de l'évolution bouddhique. Par là le Bouddhisme avouait sa parenté profonde avec le Yoga, discipline d'approfondissement intérieur, familière avec l'idée mystique d'étapes spirituelles à parcourir. La fusion des deux doctrines amena tout naturellement les Yogâcâras, Bouddhistes-Yogins ou, Yogins-Bouddhisants, à échelonner le progrès religieux sur un long voyage à travers des « terres » (bhûmis) différentes, en un ordre irréversible. Sans doute le sens propre du Pratītya Sâmutpâda s'était perdu, puisque dans la dialectique idéaliste théorie de l'être et théorie morale sont, pour parler comme Plotin, une « procession » une marche en avant ; tandis que dans la formule bouddhique la vérité spéculative était affaire de procession et le salut affaire de « conversion », ou de marche à rebours. Pourtant l'influence de la chaîne aux douze membres sur l'école idéaliste est certaine ; et c'est dans cette école, chez ses représentants les plus tardifs, au xvi^e et vii^e siècles de notre ère, Dignâga et Dharmakīrti, qu'apparaît une logique formelle en pleine conscience de sa tâche et en pleine possession de sa technique. Tout le progrès consistera dans l'élaboration de l'idée de pramâṇa, critère de la vérité, ainsi que dans une notion plus abstraite de la connexion nécessaire. Cette dernière, dans le

1) Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre étude sur « la Théorie comparée du Sorite », *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1912.

Pratītya Samutpāda, n'avait de sens qu'en fonction de l'activité d'un agent humain, qui déclenchait ou entravait l'engrenage des fatalités objectives : les purs logiciens concevront une nécessité immanente aux faits eux-mêmes, aux idées elles-mêmes. En tous cas, le Bouddhisme ayant joué dans la spéculation indienne le rôle d'un excitant, d'un ferment, le retentissement du Pratītya Samutpāda ne saurait être exagéré. L'ironie des événements voulut que le Hināyāna qui nous conserva avec le plus de fidélité les expressions primitives de la série duodénaire, en tirât parti bien moins que le Mahāyāna : moins en contact avec le Yoga, plus soustrait surtout aux influences hellénico-persanes, il se contenta de rabâcher la formule littérale et de construire à son image des moulins à prières. Cependant, soit dans l'un, soit dans l'autre véhicule, le raisonnement aux douze termes se montrait capable de conquérir l'Asie, car sa contexture même exprimait en un sens la conquête de la vérité, dans l'autre sens la conquête du salut.

P. MASSON-OURSSEL.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1912-1913

ANALECTA BOLLANDIANA.

T. XXXI, 1912.

Fasc. IV. P. PEETERS, *S. Antoine le néo-martyr*. Légende sans fondement d'un qoraïchite nommé Raouah, converti au christianisme par un miracle de S. Théodore, livré au qâdhi de Damas par sa famille et condamné à mort par Haroun Er Rachid. Bien qu'il existe de cette légende des versions en arabe, en éthiopien et en géorgien, qu'Al Birouni et l'historien syriaque Michel en aient parlé, le P. Peeters démontre, par des arguments irréfutables, que cette légende n'est qu'une agglomération de traits de provenances diverses; d'ailleurs, elle existait déjà au x^e siècle; l'auteur croit cependant que le saint a existé.

T. XXII, 1913.

Fasc. I. Bibliographie. *Mélanges de la Société orientale de Beyrout*. L'auteur du C. R., le P. PEETERS, à propos de l'article du P. Cheïkho, fait remarquer l'utilité d'une étude d'ensemble sur les légendes chrétiennes du Qorân et exprime le désir que le P. Cheïkho entreprenne cette tâche. — SARRE et HARZFELD, *Archæologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, t. I et III. L'article signale la représentation de S. Georges vainqueur du dragon sur le portail monumental d'un Khân élevé au xiii^e siècle par l'atabek Lou'lou', au bord de la route de Sindjâr. A ce propos, l'auteur du C. R., le P. PEETERS, combat la théorie de M. Clermont-Ganneau sur l'identification de S. Georges de Lydda avec Persée. Ceci n'a rien à voir avec la représentation de S. Georges sur le portail du Khân. Que la légende du vainqueur du dragon ait émigré vers l'Est, c'est possible : elle a bien émigré dans l'Occident européen. Le récit de la mission et des recherches archéologiques auxquelles elle s'est livrée, mérite de grands éloges pour les monographies qu'il renferme : Rosafah, Raqqah et Tikrit. Il est regrettable toutefois que les écrivains chrétiens, surtout syriaques, n'aient pas été plus utilisés.

ANNALES UNIVERSITAIRES DE L'ALGÉRIE.

Première année 1912.

N° 3. Septembre 1912. Bibliographie. MACHUEL, *Les ouvrages arabes*. Compte-rendu sommaire et néanmoins inexact : il y avait des critiques à faire sur le choix et la disposition des morceaux de cette anthologie.

N° 4. Décembre 1912. Bibliographie. A. BERNARD, *Le Maroc*. Analyse de ce volume excellent et qui vient à son heure. L'auteur du C. R., J. GAROBY, fait remarquer qu'« on pourrait demander que la partie consacrée à l'islâm fut un peu plus développée, bien que rien d'essentiel n'ait été oublié ». — PERVINQUIÈRES, *La Tripolitaine interdite*. Très courte notice : mais en dépit du titre, il est inexact de dire que « la ville de Ghadamès était *jusque-là* interdite aux Européens » (p. 616). Pourtant, M. Pervinquières avait énuméré, p. 88, la liste des voyageurs qui l'avait précédé (elle n'est d'ailleurs pas complète) ; d'ailleurs il est également inexact de dire que depuis quarante ans les Européens n'y pénétraient plus. En 1881, il y avait encore des Pères Blancs que l'autorité turque fit ramener. C. R. par J. GAROBY. — G. YVER, *Correspondance du capitaine Daumas, consul à Mascara*. Ouvrage important qui nous fait connaître exactement l'état de la société musulmane qui entourait 'Abd el Qâder au temps de sa puissance.

Deuxième année.

N° 5. Mars 1913. Bibliographie. H. CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Dans un article développé, tel que le méritait ce travail, R. LESPÈS fait valoir l'importance de l'œuvre de M. Carbou : « œuvre utile et dont lui seront reconnaissants, non seulement les spécialistes de la linguistique, mais en général tous ceux qui s'intéressent à l'Afrique française et principalement nos officiers et nos administrateurs coloniaux ».

N° 6. Juin 1913. G. MERCIER, *La question indigène. Une mise au point des réformes à accomplir*. Exposé précis et clair de la situation. L'auteur signale l'islam comme le principal obstacle à toute modification : « Une religion qui a façonné l'homme dès sa naissance, le coulant dans un moule rigide où s'emprisonne sa vie civile, où se fige sa vie morale, où se tarit son activité intellectuelle ; une religion qui lui donne en retour le tranquille courage d'accepter la mort, qui le trempe contre la douleur, qui porte au maximum sa résistance aux vicissitudes de la vie, aux pertes, aux ruines, aux fléaux ». C'est par les intérêts matériels

que la société musulmane se laissera attirer sur la route du progrès. — Bibliographie. DESROCHES, *Le Maroc*. « Simple guide du touriste, du commerçant et de l'industriel. » L'introduction géographique est singulièrement imprécise et inexacte. C. R. par J. GAROBY.

N° 7-8. Septembre 1913. Bibliographie. MICHAUX-BELLAIRE, *Le Gharb*. Tableau parfait, complet et minutieux de la vie marocaine, mais on relève la pauvreté géographique du texte. — M^{me} LADREIT DE LA CHARRIÈRE, *Le long des pistes maghrébines*. Volume agréable à lire, mais c'est tout. C. R. par J. GAROBY. — IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni 'Abd el Wad*, t. II, 2^e p., tr. par BEL. Aussi intéressant pour la littérature que pour l'historien. — EL BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*. Cette réimpression a rendu un service signalé à tous les travailleurs. Ces comptes-rendus sont de G. YVER. — SAADI, *Le jardin des roses*, trad. par F. TOUSSAINT. Quelques lignes consacrées à cet ouvrage insignifiant : elles sont encore de trop. — WACYF BOUTROS GHALI, *Le jardin des fleurs*. Le C. R. aurait pu indiquer que beaucoup de choses manquaient dans ce volume dont le besoin ne se faisait nullement sentir. C. R. par BEN CHENEB. — MASQUERAY, *Souvenirs et visions d'Afrique*. Réimpression d'un livre dont la valeur littéraire égale celle de Fromentin. Il n'est que juste de la ressusciter et de la rendre à la connaissance d'un public nouveau. C. R. par P. MARTINO.

ANTHROPOS.

T. VIII, 1913.

Fasc. 2-3, mai-juin. J. TRINKDJİ, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*. Cet article renferme un grand nombre de faits et de renseignements intéressants; on eût pu les rapprocher des traités spéciaux d'Ibn Chirin, En Nabolsi, etc.

ATHENÆUM.

1912, 1^{er} semestre.

N° 4394. 13 janvier. Bibliographie. EMILY SHAREEFA OF WAZAN, *My Life Story*. Le livre de cette institutrice anglaise, mariée à un des principaux chefs religieux de l'islâm est plein d'intérêt; le style est simple et sans affectation.

N° 4396 27 janvier. BARCLAY, *The Turco-Italian war and its Problem*. D'après le C. R. ce livre ne traite pas de la question religieuse.

N° 4404. 23 mars. MOREL. *Morocco in diplomany*. L'article aurait pu être plus sévère vis-à-vis des calomnies dont ce livre est rempli vis-à-vis de la France, de l'Espagne et de l'Angleterre elle-même.

N° 4405. 30 mars. E. BENNETT, *With the Turks in Tripoli*. Livre partial en faveur des Turks; l'œuvre militaire italienne y est dépréciée. De nombreuses fautes d'impression.

N° 4408. 20 avril. ROUTH, *Tangier*. Le seul livre qui compte véritablement pour l'histoire de l'occupation anglaise de cette ville de 1681 à 1684. L'auteur de l'article aurait pu ne pas oublier l'ouvrage de Davis : *The history of second Queen's Royal Regiment* (Londres, 1887).

N° 4409. 27 avril. *The Encyclopædia of Islam*, (art. Bahira-Bu'ath). Les principaux articles qui sont loués sont les suivants : Beloutchistân (Longworth Dower), Bosnie et Herzégovine (Krešmaric), Baléares (Seibold), Bambara, Barka et Bardo (Yver), Berbères (Yver et R. Basset), Berghouata (R. Basset), Barmékides (Barthold), Bashkir (id.), Becke (id.), Bosra (Hartmann), Bengale (Cotton). Quelques manques de proportions sont signalés et aussi une regrettable concision, p. ex. dans l'article Bayezid (Cl. Huart).

N° 4414. 1^{er} juin. CH. LAPWORTH et HELEN ZIMMERN, *Tripoli and young Italy*. Livre à tendances italiennes bien marquées et qui renferme quelques erreurs historiques et des prédictions plus qu'hypothétiques. Un index manque.

2^e semestre.

N° 4419. 6 juillet 1912. MABEL LOOMIS, *Tripoli the mysterious*. Éloge d'un livre qui nous dépeint d'une façon pittoresque une ville restée jusqu'ici exclusivement musulmane. Il n'est pas exact de dire, comme l'auteur du compte-rendu, que les Américains, par le bombardement de Tripoli, furent les premiers qui firent opposition au système d'impôts levés par les corsaires barbaresques. En 1799, la flotte portugaise, commandée par Donald Campbell, bombarda Tripoli et arracha un traité à Yousof Qaramanli qui gouvernait la ville en souverain indépendant (cf. le poème latin de Cardoso, *Guerre de Tripoli*, Paris, 1846, in-8, et le traité officiel publié à Lisbonne, *Tractado de Paz et Amizade...*, 1799, in-4).

N° 4420. 13 juillet 1912. CUNNINGHAM, *To day in Egypt*. Le C. R. approuve les critiques de l'auteur, mais il relève un certain nombre d'erreurs.

N° 4436. 2 novembre 1912. WAVEL, *A modern pilgrims in Mecca and a Siege in Sanaa*. Le pèlerinage à la Mekke est relativement facile sous

un déguisement, encore qu'il faille se soumettre à certaines pratiques, l'*iḥram*, par exemple, qui est d'une esthétique douteuse pour certains Turks corpulents. La description des cérémonies du pèlerinage est plus vivante que celle de Burton avec son style affecté. Le volume se termine par le récit du voyage de l'auteur et de sa captivité à Sanaa en 1910. Son livre, malgré quelques restrictions est plein d'intérêt et de nouveauté.

1913. 1^{er} semestre.

N° 4449. 1^{er} février. MIRZA MUHAMMED, *The Tarikh-i-Jahan-Gusha*. Bonne édition de la première partie de l'ouvrage d'un historien qui se place à côté de Rachid eddin.

N° 4451. 15 février. MARMADUKE PICKTHALL, *Veiled women*. Livre attrayant ; c'est la philosophie de la femme d'après le musulman, surtout d'après la femme musulmane.

N° 4452. 22 février. *The Duab of Turkestan*. Il ne s'agit dans le compte rendu que de la géographie physique.

N° 4453. 1^{er} mars. BALDENSBERGER, *The Immovable East*. Le livre est intéressant, mais déparé par de nombreuses fautes commises par l'auteur quand il a voulu traduire de l'arabe.

N° 4456. 22 mars. FALLS, *Three years in the Libyan deserts*. Quelques méprises ; une tendance anti-anglaise et germanophile exagérée. La traduction est pénible.

N° 4457. 29 mars. BAKER, *The Passing of the turkish Empire*. D'après le compte-rendu, c'est l'œuvre d'un naïf pour ne pas dire plus ; il ignore d'ailleurs la littérature turke où il ne connaît que Nasr eddin Hodja. ZEYNEB HANOUM, *A turkish Woman's European Impressions*. Intéressantes observations.

2^e semestre.

N° 4476. 9 août. MILLER, *The Ottoman empire*. Ouvrage écrit dans un esprit turcophobe ; il ne mérite cependant pas les attaques de l'auteur anonyme du compte-rendu.

N° 4477. 16 août. CL. FARRÈRE, *Fin de Turquie*. Le compte rendu pourrait être plus sévère pour ce livre qu'on dirait écrit par un snob.

N° 4481. 13 septembre, *Encyclopædia of Islam*, n° XIV-XVII. Quelques critiques sur le manque de proportion ou la longueur des articles ; néanmoins elle est sans prix pour tous ceux qui étudient les peuples musulmans, leur histoire, leur religion et leurs coutumes.

N° 4494. 12 décembre. OMAR KHAYYAM, *Rubaiyat*, trad. JOHNSON PASHA. Il ne paraît pas que cette nouvelle traduction en vers soit à louer.

BOLETIN DE LA REAL SOCIEDAD GEOGRAFICA DE ESPAÑA.

T. XLV, 1913.

1^{er} fasc. Le P. RAFAEL GONZALEZ, *Estados social de los mahometanos en Marruecos*. Conférence faite par un franciscain que ses préjugés religieux empêchent de juger avec impartialité la religion musulmane. Qu'est-ce que la secte des Dercânas (*sic* pour Derkaouas?) qui nient la mission divine de Moḥammed?

2^e Fasc. D. FERNANDO IÑIGUEZ. *Los Terrenos de nuestra zona de influencia en Marruecos*. Rien en ce qui concerne l'islâm. — A. BLASQUEZ et DELGADO AGUILERA. *Estudios geográfico-históricos de Marruecos*. Traduction, sans aucune indication d'édition, d'un certain nombre de fragments d'auteurs anciens et arabes sur le Maroc : ces derniers extraits comprennent El Idrisi, le Kitâb el *Istikar* (*sic*, lire *El Istibçâr*) — on est surpris de ne pas trouver El Bekri, du moment que son plagiaire est cité — et Abou'l féda. Comme on le voit, ce recueil qui ne comprend ni El Bekri, ni les chapitres géographiques d'Ibn Khaldoun, ni Ibn Batoutah, ni le géographe d'Almería, ni Ibn el Khaṭib ne peut être que d'une très médiocre valeur. Les extraits ont-ils même été traduits sur les textes grecs, latins et arabes? Il est permis d'en douter, quand on voit Isticar (*sic*) pris pour un nom d'homme (p. 293) « se incluyen los relatos de... y los de los geógrafos árabes, El Edrisi, Isticar y Abulfeda ».

BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE.

T. X, 1912.

L. MASSIGNON, *Six plats de bronze en style mamelouk*. Description très détaillée de six plats qui sont l'objet de nombreuses notes historiques sur cette période de l'histoire d'Égypte.

T. XI, 1913.

L. MASSIGNON, *Le dialecte de Baghdad*. Étude intéressante d'un dialecte, objet jusqu'à ce jour, de travaux incomplets. L'auteur y reconnaît des traces de juxtaposition de sept groupes principaux, répartis en autant de questions. Il semble cependant qu'il y aurait lieu de remonter à un type unique dont on conserve encore aujourd'hui les vestiges dans les dialectes sonnites de l'A'zamyah et de Haïdar-Khâneh. Une des sources importantes, antérieure aux diwâns de Moḥammed ibn Mous et

d'Ibn Soudoun (xv^e siècle) est le recueil de proverbes courants par le qâdhi Abou'l Hasan 'Ali et Taliqâni (421 hég. à 1030) qui viennent d'être publiés au Qaire par M. Massignon. L'influence persane est marquée surtout dans le vocabulaire ; l'influence turke est beaucoup moindre ; quant à l'influence anglaise, si forte à Basrah (dans le langage des marins), elle est très faible à Baghdâd. — H. MASSÉ, *Code de la Chancellerie d'État* (période faïmite) traduit d'Ibn es Sairafi. Ouvrage excessivement important pour l'histoire de l'administration sous les Faïmites. La traduction très soignée est accompagnée de notes où abondent les renseignements historiques et politiques.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE SOUSSE.

VIII^e année 1910, n° 15 (paru en 1913).

VERCOUTRE, *Survivances de coutumes en Tunisie*. L'auteur rapproche d'un passage de Pline l'Ancien, mentionnant la chair des rats d'Afrique comme remède contre les affections des poumons (*Hist. nat.*, XXX, 14), un fait dont il fut témoin : des indigènes musulmans de Sousse, se livrant à la chasse des hérissons, dont le sang est considéré comme très efficace pour les maladies de poitrine. A l'aide d'un autre passage de Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, VIII, 82), il assimile les hérissons de Sousse aux rats de Cyrénaïque mentionnés par le même auteur. Mais déjà El Qazouini ('*Adjâib el Makhouqât*, p. 445) et Ed Demiri, (*Haïat el Haïaouan*, II, 291) signalent la chair du hérisson comme un remède contre la phtisie pulmonaire. Il n'est donc pas nécessaire de remonter à l'antiquité latine et de changer un rat en hérisson pour trouver l'origine de cette superstition chez les Arabes modernes.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER ET DE L'AFRIQUE DU NORD (1912).

N° 1. BRINGAUD, *Moulay Hafid intime*. M. Bringaud avait essayé de réhabiliter Moulay Hafid en contestant sa cruauté et sa lâcheté. Lui-même a été une des premières victimes des massacres de Fâs, organisés avec la complicité de l'ex-sultan du Maroc. — AUBRY, *La Tripolitaine d'aujourd'hui et de demain*. Cet article est fait uniquement avec le livre de M. Mathuisieulx, aussi les lacunes n'y manquent-elles pas.

N° 2. CHARLET, *L'oasis de Djaneb*. Description de la zaouyah des

Senousis construite en 1902 par le moqaddem Mohammed es Seghir er Senousi. Il y fut remplacé comme chef de la zaouyah par un Touareg du nom d'Akhammouk ag Sa'ad qui s'enfuit lors de l'arrivée des Français. Une fetoua du qaïd 'Abd en Nebi, moqaddem des Tidjania, déclara que la zaouyah senousi avait été, non un lieu de prières, mais un centre de propagande contre l'autorité française et qu'en conséquence, il était licite d'y établir une redoute pour assurer la sécurité du pays. La correspondance avec les zaouyahs Senousis de Ghat et de Koufra fut saisie au domicile de d'Akhammouk. — Bibliographie : G. COLIN, *Avenzoar*. Id., *La Tedkirâ d'Abu'l Ala*. Éloge mérité de ces deux livres par M. COUR.

N° 3. H. BARLETTE, *Monographie de Tiharet*. Au point de vue historique, cet auteur n'apporte rien de neuf, il s'est contenté de reproduire des renseignements de seconde et de troisième main en y mêlant des erreurs. Il est dit par exemple que les Mzabites ne croient pas à la prédestination et nient l'existence (l'auteur a voulu dire la légitimité) des quatre premiers khalifes; ils ne commencent qu'au cinquième (Mo'aouyah!) la série légitime des khalifes (p. 324-325). Edrissi (*sic*) y est qualifié d'historien. On peut se demander ce qu'est le « Hamuh » de l'historien Azizi (?) (p. 291). D'Abou 'Obeïd el Bekri, M. Barlette fait deux personnages : 'Obeïd (*sic* pour Abou 'Obeïd el Bekri) et El Bekri « auteur historien arabe célèbre » (p. 292). Les historiens abadhites publiés en Orient et traduits par Masqueray et De Motylinski sont ignorés pour la période restreinte, sauf Abou Zakarya qui est appelé « Abou Zacheria », (p. 293), et ailleurs (p. 294) Abou Zaccharia et Zacharia. P. 295, 'Abd er Rahman III l'Omayyade est appelé « le Madhi ». La 2^e invasion arabe est placée en 1350 de notre ère (p. 326) c'est-à-dire plus de deux siècles et demi après sa date réelle. Il est juste d'ajouter que beaucoup de fautes (p. exemple la *Blachère* pour la Blanchère, *Khaldoun* pour Khaldoun, *Khaleb* pour Khaled, etc.) doivent être attribuées à la négligence sans pareille avec laquelle ce Bulletin est imprimé et l'impression surveillée. Plusieurs légendes sont signalées : près de l'O. Tiguiguest, la grotte de Sidi 'Ali où pénétra de nos jours un certain Hadj Sahroui qui transforma en mouchérons les animaux féroces qui s'y trouvaient et put s'approprier une partie des richesses immenses qu'elle contenait. Les arbres qui abritent le marabout de Sidi 'Ali seraient des chrétiens métamorphosés par lui; près de la qoubbah de Kraich, où est enterré le marabout Keboucha, chez les Hallouïa Gheraba, se rassemblent des tobbas surnaturels qui récitent le Qorân; un indigène qui les vit s'évanouir à son approche en devint fou; la qoubba voisine qui

abrite les restes du marabout Sidi 'Ali fut construite à la suite d'un miracle fréquent dans l'Islâm ; après la mort d'un saint, un mulet est chargé de son cadavre qu'on enterre à l'endroit où, par la volonté divine, s'arrête l'animal. Cf. les exemples que j'en ai rassemblés : *Nedromah et les Traras*, p. 33-34, note 2. Naturellement les qoubbas placées sous l'invocation de Sidi 'Abd el Qâder el Djilâli sont nombreuses. Toutefois l'auteur fait une confusion en lui attribuant (p. 332) un miracle qui est le fait de son homonyme ; Sidi 'Abd el Qâder ben Moḥammed, célèbre depuis sous le nom de Sidi Cheïkh (cf. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, p. 138-139). Après un court historique de deux tribus, nous trouvons une page et demie consacrée aux confréries religieuses, mais sans ordre ; celle de Mouley Tayeb est mise sur le même pied qu'une fraction des Senousya, des Derqaoua et Qadryah. Si courte qu'elle soit, cette partie renferme de nombreuses inexactitudes. Ainsi la zaouyah de Sidi Adda, chez les O. Lakred, fut fondée en 1793 (1207 h.) par Si Moḥammed ben Mokhtâr ; et non en 1837 ; cette dernière date est celle de l'arrivée du cheïkh Adda. Le nom du cheïkh actuel, travesti en *Ghel-lamallah Moḥammed* est Ahmed Gholam Allah ; il était le troisième fils et non le neveu de Si Adda, comme l'indiquent les documents que je tiens de lui-même. Il eut été utile de décrire les *ziarât* qui se font à quelques uns des tombeaux de ces cheïkhs, surtout le jour de la fête appelée « *ta'dm* ». L'article se termine par des considérations générales qui n'ont pas, à défaut d'autre mérite, celui d'être neuves. Quand on parle d'une évolution possible des musulmans, il faut tenir compte de l'obstacle causé par douze siècles de soumission à la religion la plus stricte qu'on puisse imaginer ; si cette évolution se produit, ce sera l'œuvre de plusieurs siècles. — MARCEL SIMON, *Settat, ses origines*. Renseignements sur la fondation de cette ville et son histoire, mais rien qui concerne la religion. — GARD, *Les chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. Article fait uniquement avec l'ouvrage d'Ismaël Hamet et par conséquent sans grande importance.

IV^e trimestre. LADREIT DE LA CHARRIÈRE, *Grandeur et décadence de Moh'ammed (sic) el Hibba, sultan bleu*. Tableau intéressant et d'un auteur bien informé sur la tentative d'installer une nouvelle dynastie au Maroc et qui trouva son apogée dans l'occupation momentanée de Marrâkoch par El Heiba. C'est l'histoire traditionnelle du Maghrib, depuis les Almoravides jusqu'aux Chérifs, qui se renouvelle : une poussée des dynasties du Sahara contre une dynastie affaiblie, dans un pays divisé, sous le couvert de la religion. La tentative aurait probablement réussi

sans la France qui, malgré des difficultés extérieures, remplit heureusement le rôle qui semblait échoir aux Portugais au xvi^e siècle, lors du remplacement des B. Ouattas par les Chérifs. — H. BARLETTE, *Monographie de la région du Tiharet* (fin). Élevage et culture. — Bibliographie CARBOU. Tout en reconnaissant que l'auteur a fait œuvre utile, l'auteur de l'article s'est mépris sur le but de l'ouvrage; ses reproches ne sont pas fondés; ainsi, c'est par raison d'économie que les gravures n'ont pas été publiées. — A. BERNARD. C'est un résumé d'ensemble des meilleurs travaux sur l'empire chérifien et une esquisse tracée avec un rare bonheur des solutions que comportent la plupart des grands problèmes soulevés par l'installation du protectorat français. Ces comptes-rendus sont d'A. BEL.

1913. 1^{er} trimestre. LAFAYE, *Le pays des Houara* (avec carte). Description, surtout géographique de la région de la Moulouya. L'auteur signale la qoubba d'une négresse, Lalla Sa'ada, transformée aujourd'hui en Sidi Sa'ada, sur la montagne du même nom; près d'un gué de la Moulouya, la qoubba de Sidi Ben Djafer, descendant de Sidi Aḥmed ben Yousof, qui émigra en Algérie en 1844 « l'année du riz »; toute sa famille y est enterrée. L'article renferme d'ailleurs de graves erreurs sur les populations. Les Houâra, que l'auteur, qui n'a probablement pas lu un seul historien arabe, appelle Haoura, bien qu'arabisés par la langue et les coutumes, sont berbères d'origine et leurs établissements dans la région est bien antérieure au xix^e siècle; les historiens arabes nous les y montrent déjà installés mille ans auparavant. L'importance du berbère au Maroc est absolument méconnue. Quelques renseignements sur les tribus chorfa établies dans la région. Sur la route d'Oujda à Taza, l'auteur signale sur la rive droite de la Molouya, la qoubbah de Sidi 'Abdallah es Sebbâgh (et non Sebaghi) qui aurait été un compagnon de Mouley Idris et qui aurait reçu ce surnom (*Es Sabbâgh* = le teinturier) pour avoir teint en rouge et pour l'avoir placée sous son bras, une étoffe blanche; plus loin, sur la rive gauche de la Moulouya la qasbah de Sidi Moḥammed ben 'Abder Raḥmân; ce saint, inconnu de tous, étant mort, sa tombe fut illuminée la nuit: aussi on lui construisit une qoubba. On trouvera aussi la légende des sept Tolbas qui, par politesse mutuelle, se laissèrent mourir de soif (p. 25); celle de la Roumiah qui habitait la qasbah de Mérada et en disparut après la mort de son fils (p. 33). — ALIBERT, *Souira Kedima*. Ruine d'une vaste forteresse à 24 kilomètres à l'est de Mogador; la tradition en attribue la fondation à un certain Moḥammed Dehebi et sa ruine à la malédiction d'un saint nommé Sidi Brahim Ou

Isha dont le sultan avait fait détruire les abeilles qui causaient des dégâts dans ses plantations de canne à sucre.

2^e trimestre. L. BARLETTE, *Monographie de la commune mixte de Dra'el Mizân*. Quelques légendes d'origine arabe en pays kabyle. Ainsi, sur le pic de Tamgout Haizer, regardé comme le centre du monde, la tradition prétend que tous les vendredis les anges envoyés par Dieu se réunissent pour délibérer sur les choses humaines (cf. DESPARMET, *Bulletin de la Soc. de Geog. d'Alger*, 1910, 2^e trimestre); une grotte dans le voisinage est considérée comme le purgatoire. Les justes seuls peuvent y pénétrer et trouvent à l'intérieur une source qui se tarit en présence d'un méchant. Auprès de Boghni sont les ruines d'un fort turk, habité, d'après une superstition locale, par un serpent chevelu. Une autre légende prétend que les singes, fréquents dans la région, descendent de deux bergers punis pour avoir fait mauvais usage d'un plat de couscous envoyé par Dieu; aussi les Kabyles s'abstiennent de tuer les singes. — GODARD, *Études sur le Bahr el Ghazal*. Quelques renseignements sommaires sur l'islâm et les marabouts de la région. Ils n'ajoutent rien à ce que nous apprend l'ouvrage autrement documenté et complet de M. Carbou; quelques appréciations fausses. Bibliographie: YVER, *Correspondance du capitaine Daumas, consul à Mascara*. Analyse et éloge de cet excellent travail qui nous fait connaître les débuts de la puissance d'Abd el Qâder. C. R. par G. ESQUER. GAUDEFROY-DEMOMBYNES et L. MERCIER, *Manuel d'arabe marocain*. L'introduction sur la géographie, l'histoire et l'état social et politique du Maroc est louée avec raison. C. R. par A. BEL, J. BOULIFA, *Méthode de langue Kabyle*. Textes intéressants sur la vie, les coutumes, les pratiques religieuses et les kanous kabyles. C. R. par A. COULON.

3^e trimestre. L. BARLETTE, *Monographie de la commune mixte de Dra'el Mizân* (suite). L'historique des tribus renferme des détails intéressants sur l'islâm chez les populations en majorité berbères. Ainsi les Guechtoula descendraient (sauf les chorfa venus de Fâs) d'un marabout nommé Chebel ou Chebli, venu du Maroc, on ne sait à quelle date, et dont les sept fils seraient les ancêtres des sept tribus de la confédération des Guechtoula. Parmi eux les B. Isma'il où l'insurrection de 1871 fut fomentée à la qoubbah de Sidi Moḥammed ben 'Abd er Raḥmân, célèbre par sa double sépulture qui lui valut le nom de Bou Qobrin. Il est appelé à tort tantôt Ahmed ben 'Abd er Raḥmân, tantôt 'Abd er Raḥmân; son vrai nom est Moḥammed ben 'Abd er Raḥmân el Guechtouli (cf. sur la légende mon *Bulletin des périodiques de l'Islam*,

1908-1911, p. 11, note 5). Les renseignements donnés sur les coutumes populaires, sur la naissance, sur les préservatifs contre les mauvais esprits et le mauvais œil, la circoncision, les décès, la sorcellerie, les présages de malheur, sont utiles à consulter. La religion a moins d'importance chez les Kabyles de la région que l'affiliation à une confrérie, quoique le nombre des Rahmania et des Ammaria ne s'élève guère qu'à un millier de personnes, mais l'on sait que rien n'est moins sûr que les statistiques des confréries. A. JOLY, *Simple notes géographiques sur les B. Znassen*. Énumération des principaux santons et marabouts, entre autres : Si Amar Chargi, Sidi Ya'qoub, ancêtre de Sidi 'Ali el Beqqâi ; Sidi Moḥammed Ouberkân, fils du légendaire personnage appelé Es Sultan el Akḥal (cf. sur celui-ci mon livre sur *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, app. IV, p. 204-211) ; Sidi 'Abd el Moumen qui est enterré à deux endroits chez les B. Iznasen près Sidi Moḥammed Ouberkân, et à Ibder chez les Ma'aziz, à l'Est de l'O. Kis, d'où son surnom de Bou Qobrin. Les confréries qui ont le plus d'adeptes sont les Qadaria et les Tayibia.

4° Trimestre. CHARLET, *Imenr'assaten*. Renseignements intéressants sur les luttes des tribus touaregs qui amenèrent la regrettable installation des Turks à Ghat. Il mentionne l'influence néfaste des Senousis chez certains chefs touaregs Inguedazzen des Or'asen, entre autres, qui a agi contre les Italiens en Tripolitaine, de même que contre les Français dans le Sahara. La prétention des Ifor'as d'être chorfa n'a aucune valeur. Cet article, important par les détails précis et minutieux qu'il donna sur les guerres intestines des Touaregs mentionne quelques légendes : celle de Sidi Aḥmed el Foki, venu de Tonbouktou au milieu du xvii^e siècle et enterré à Ghdamès, à qui l'on doit la découverte de la source de Temassinin ; la légende de son fils, Sidi Mousa qui vécut parmi les antilopes et les gazelles ; celle d'El Ḥadj Aḥmed, le second mari de la grand'mère de Mousa ag Amastan, le chef actuel des Touaregs, qui fut élevé par lui ; celle de son frère, El Ḥadj Moḥammed Mechaoui. Quelques erreurs à relever : Edwin von Barry ne fut pas assassiné par les Touaregs ; il mourut subitement, probablement empoisonné, après avoir dîné chez le Qaimakan turk de Ghat ; *Ikhenoukhen* (qui est d'ailleurs représenté sous un jour peu favorable) est appelé parfois *Khenoukhen* ; on trouve aussi *Esṣafi* pour *Eṣ Ṣafi* ; *Aitarel* pour *Ahitaghel*, *Amr'ardes* pour *Amr'ar*. La mission Polignac est en réalité la mission Mircher qui la dirigeait et avait le grade de commandant, tandis que le sous-lieutenant de Polignac ne venait

qu'en sous ordre. On a donné abusivement (et lui-même n'y était pas étranger) son nom à cette mission parce qu'il avait survécu à tous les autres membres. — LAPIN, *Impresssion du bled marocain*. Récit amusant et humoristique, mais qui n'apprendra rien de neuf sur les mœurs arabes.

BULLETIN TRIMESTRIEL DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ORAN.

XXXV^e année, 1912.

Fasc. 1. Mars. VOINOT, *Oujda et l'Amalat* (suite). Histoire détaillée de la période comprise entre 1860 et 1896. — GOGNALONS, *La légende du palmier dans l'Afrique du Nord*. Malgré son titre, cet article traite de la légende du palmier en Orient et renferme nombre d'erreurs et de citations mal indiquées. P. 17, Iskender dzou'l Kourine (sic) est confondu avec « le célèbre empereur d'Alexandrie, Alexandre Sévère ». Ed Damiri, désigné ici d'une façon inusitée par son prénom (Kemâl ed din) se voit attribuer un ouvrage inconnu à ses biographes : *De la vie des animaux et végétaux*. L'auteur l'a évidemment confondu avec le *Kitâb Haïouat el Haïaoudn* qu'il n'a certainement pas lu et qu'il ne paraît connaître que de troisième ou de quatrième main. Il aurait pu trouver des traditions dans Qazouini, *'Adjaïb el Makhlouqât* et surtout dans le traité d'Es Sidjistâni, *Il libro della Palma*, pub. par B. Lagumina (Rome, 1891).

Fasc. 2. Juin. VOINOT, *Oujda et l'Amalat* (fin).

Fasc. 3. Septembre. Bibliographie. CAETANI, *Annali dell' Islam*. Indication sommaire du but de l'ouvrage.

Fasc. 4. Décembre. Bibliographie. A. BERNARD, *Le Maroc*. Éloges mérités donnés à ce livre par E. DÉCHAUD.

XXXVI^e année, 1913.

1^{er} fasc. Mars, GAQUIÈRE, *Berguent*. Des renseignements utiles sur cette région; on y trouve toutefois peu de chose sur l'islâm; une des tribus, les B. Mathar, prétend être venue de la Saguiat el Hamra, il y a environ trois siècles. Une autre porte le nom de Chorfa. Près des qoubbas des O. Aïssa, se trouve la qoubbah de Sidi Daoud, originaire des Kenadsa et qui aurait vécu au v^e siècle de l'hégire. On jure sur sa tombe : un indigène ayant fait un faux serment relativement à un chevreau qu'il avait volé et mangé, le saint fit parler l'animal dans le ventre du parjure. On rencontre aussi la qoubbah de Sidi Taher ben Mahi, petit-fils de 'Abd er Raḥman, le plus influent des marabouts de Guéfaît,

qui était originaire des Flittas. Après avoir étudié à Fās, livré bataille à son frère Sidi Taïeb, il s'installa à Djidel où il mourut en 1799. Ce fut en 1800 que son fils lui bâtit la qoubbah qui aujourd'hui tombe en ruines. Le chef de la tribu des Zoua Gheraba, Si 'Allel ben Tayeb, descendant de Sidi Cheïkh, a une grande influence maraboutique. — L. VOINOT, *Tables pour servir de concordance des ères chrétiennes et musulmanes*. Article absolument inutile : l'auteur ignore les tables de Wüstenfeld, continuées par Malher, qui dispensent d'un calcul long et compliqué. Il est à regretter que le Bulletin n'ait pas inséré la rectification adressée par M. Bel.

2^e fasc. Juin 1913. GAQUIÈRE, *Berguent* (fin). — MARQUERITE GLOTZ, *Au Maroc oriental*. Tableau sommaire ne renfermant rien de nouveau. — J. BLANCHÉ, *Ruines berbères des environs d'Aïn el Turk*. A signaler, dans un ancien cimetière berbère dont les pierres verticales furent ensuite placées sur des tombes musulmanes, la présence d'une qoubbah élevée à un marabout, Si Moḥammed Moula el Baḥar (maître de la mer) qui y aurait sa sépulture. Malheureusement, il n'est rien dit de la légende de ce marabout qui, s'il a existé, se rattache aux saints maritimes musulmans.

3^e fasc. Septembre. DELHOMME, *Notice sur la région de Settāt*.

4^e fasc. Décembre. VOINOT, *Tumuli et vestiges de la région d'Oudja*. Mention de légendes, d'après lesquelles les Zkara prétendent que les ruines sur leur territoire sont celles de Kṣour bâtis par les B. Merin et les B. Ouattās. On attribue généralement aux premiers les ruines d'origine inconnue. Il est vrai que leurs opinions s'appuient sur le roman *Fotouḥ Ifriqyah*, imprimé à Tunis, histoire fabuleuse de la conquête de la Berbérie par les Musulmans. — Bibliographie. IBN 'ASKAR, *Daouḥat en Nāchir*, trad. GRAULLE. Le traducteur a commis des confusions en voulant s'occuper de soufisme, question qu'il ne connaît pas. Il aurait dû, au lieu de se contenter pour son texte de la médiocre autographie marocaine, consulter le manuscrit de la Bibliothèque Nationale d'Alger qui est bien supérieur. Quelques erreurs de traduction. C. R. par A. COUR.

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT.

Fasc. 2. MORDTMANN, *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453*. D'après une traduction grecque, le patriarche Jérémie, ayant appris qu'un fetwa avait été rendu, d'après lequel Constantinople

devant être prise de vive force, toutes les églises seraient converties en mosquées, il fut convenu que la ville se rendrait après qu'une partie des murailles aurait été démolies et que les édifices chrétiens seraient respectés. Par suite d'une méprise, un combat fut livré : Constantin Dragosès fut tué et Mohammed II transforma en mosquée l'église se trouvant dans la partie qu'il avait conquise. Pour avoir été accepté par l'historien D. Kantemir, ce récit n'en est pas moins faux : M. Mordtmann le démontre au point de vue chronologique en relevant des erreurs sur les dates des témoignages cités. Il est curieux que cette légende de la capitulation se soit répandue, non pas en Europe, où l'on ne fait aucun cas de l'histoire de Kantemir, qui l'a peut-être empruntée à Hezarfenn, mais chez les Turks eux-mêmes. Comme le fait remarquer l'auteur, c'est peut-être un souvenir de la prise de Damas en 635 par les Musulmans : une partie aurait été enlevée de vive force par Khaled, l'autre aurait capitulé, ou du moins l'évêque aurait livré par trahison une des portes, comme certains Grecs celles de Constantinople, et en récompense aurait gardé la moitié de la grande église de S. Jean.

Fasc. 3-4. The Prager B. PANTELRENKO, *Studien zur Topographie Konstantinopels*, IV. Traduction et commentaire d'une relation écrite en grec, au milieu du xvi^e siècle, sur les portes de Constantinople et destinée à un ambassadeur d'Allemagne. La liste est comparée à celle du P. Gilles, de Leunclavius, de Gerlach et de Schweizer.

T. XXII, 1913.

Fasc. 1-2. Bibliographie. RONZEVALLÉ. *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire*. C. R. par l'archimandrite SOPHRONIOS STAMOULIS. Travail nécessaire, pour lequel l'auteur mérite tous nos remerciements.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1912. Juin. H. DE CASTRIES. *Le protocole des lettres du sultan du Maroc*. La diplomatie arabe est un sujet peu étudié. Les formules religieuses donnent à ces recherches un intérêt particulier et l'emploi de certains qualificatifs permet de dater des lettres dont l'auteur n'est pas désigné par son nom. On remarquera (p. 294) la qualification d'El Afânis Şibanyah : « Les Alfonses d'Espagne » au lieu de la forme ordinaire « 'Ad'founech ». P. 292, au lieu de *ommeiade* lire *omayyade*.

Décembre. Présentation élogieuse par M. SENART des 13 premiers fascicules de l'*Encyclopédie de l'is'âm*.

1913. Mai. Communication de M. H. CORDIER et VAN BERCHEM renfermant des renseignements complémentaires sur les inscriptions découvertes par M. de Gironcourt au nombre de 812 et qui formeront le Corpus épigraphique du Niger. Outre les inscriptions en langue arabe, quelques-unes fournies par l'Adrar des Ifoghas, sont en tfinagh. Quelques-unes ont une haute importance pour l'histoire de la propagation de l'islâm au Soudan; il en est qui remontent à 504 de l'hégire, c'est-à-dire trois siècles avant celles qu'on avait recueillies jusqu'à ce jour.

Juin. Présentation à l'Académie par le P. SCHEIL de l'*Histoire des Arabes* de CL. HUART. Eloges donnés à ce livre, mais il est inexact de dire qu'on ne connaît point d'ouvrage portant ce titre et d'ajouter que « depuis soixante ans, on a procédé par essais et par monographies ». *L'histoire des khalifes* de Weil date de moins de 60 ans (la 2^e partie, les Abbassides d'Egypte, est de 1860) et, pour ne pas parler du *Manuel d'Ameer Ali* (1899), *l'Islâm* de Müller est encore plus récent. La valeur des éloges du P. Scheil est diminuée par cette méconnaissance de la bibliographie du sujet.

Octobre. WIET. *Les Inscriptions arabes d'Egypte*. Renseignements sur la mission dont l'auteur avait été chargé et qui lui a permis de relever un grand nombre d'inscriptions dans la Haute et la Basse-Egypte; elles sont nombreuses, surtout pour les fondations d'édifices (314) et pour les stèles funéraires (72), 13 sont antérieures aux Fatimites; 15 d'époques fatimite surtout à Kous; 6 contemporaines des Ayoubites, 180 de l'époque des mamlouks et 144 de l'époque ottomane.

FOLK-LORE

T. XXIII, 1912.

N° 3. Septembre. Bibliographie. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*. C. R. par E. SIDNEY HARTLAND. Ce livre est consciencieusement résumé et ses tendances bien dégagées en concordance avec celles de Frazer, Hubert et Mauss.

T. XXIV, 1913

N° 3. Juin. Collectanea, W. CROOK, *Indian Folk-lore. Notes IV*. Les détails sont empruntés à Denys Bray, *Report of the censers of Baluchistan for 1911*. Les mosquées des Brahuis sont complétées, comme les plus primitives mosquées, par un cercle de pierres avec une petite ouverture à l'est et une petite arcade à l'ouest (sans doute, l'indication de la qiblah). Un ancien lingam, consistant en une pierre haute de deux

pieds, est devenu une relique, ainsi que deux pierres coniques, près du shrine de Pir Sultân ul 'Arifin, à Zahri. Il existe aussi divers moyens de faire tomber la pluie, mais ils paraissent des survivances d'époque païenne, en particulier dans les jeux d'enfants qui chantent de porte en porte le refrain *Lâdo-longa*; il y a aussi des moyens d'arrêter la pluie. Dans certaines localités, c'est un saint homme qui reçoit une partie des récoltes à condition de produire la pluie ou de chasser les sauterelles. Il porte le nom de *tuk-khor*; en général, c'est un sayid.

LA GÉOGRAPHIE.

T. XXV. 1912.

N° 1. 17 janvier. VOINOT, *De Taourirt à la Molouja et à Debdou*. Renseignements intéressants sur le pays et la population, mais rien qui touche à la religion musulmane.

N° 4. 15 avril. H. CORDIER, *Mission de Gironcourt*. Renseignements sur deux manuscrits : l'un contenant une liste de marabouts notables ayant vécu à Tonbouktou; l'autre sur les rapports des Kountas et des Pouls au temps de Cheïkh el Mokhtâr; mention d'un certain nombre de pierres tombales. Il est possible que la nécropole de Haouisbougou ait été fondée avant Tonbouktou, mais qu'elle renferme des épitaphes de marabouts cités dans l'ouvrage très postérieur du *Tadzkirat en Nisîdn* (et non *Tidzkiret en Nizian*), c'est plus que douteux.

N° 6. 15 juin. LADRET DE LA CHARRIÈRE. *Le Râs el Oued* (sic). Il y est traité en détail de la géographie et des populations de la région. Mais rien sur l'islâm.

T. XXVII, 1913.

N° 3. 15 mars. DE TORCY, *Notes sur la Syrie*. Résumé très succinct, mais en général exact de l'histoire de la Syrie sous l'islâm, et des sectes musulmanes.

GOETTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGER.

174^e année, 1912.

Fasc. IV. Avril 1912. LEONE CAETANI, *Studi di Storia orientale*. Comment les Arabes ont-ils pu, s'ils n'habitaient que des déserts, envahir la moitié du monde connu? Et d'un autre côté, comment auraient-ils précédemment émigré dans leurs déserts? C'est que primitivement l'Arabie était riche en races, fertile et de très bonne heure très peuplée. Des chan-

gements géologiques et météorologiques influèrent sur les conditions d'habitation de la péninsule. C'est d'elle que vinrent les Sémites qui émigrèrent en Babylonie et en Syrie. Les divers empires qui s'élevèrent, celui des Minéens le premier de tous, possédaient une civilisation qui au temps de Moïammed était arrivé au dernier stade de la décadence. L'auteur du compte rendu, après avoir exposé ces théories est loin de leur accorder pleine confiance. C. R. par WELLHAUSEN.

Fasc. V. Mai. P. BRÖNNLE, *Monuments of arabic philology*. Des quantités d'erreurs et de fautes d'impression qui déparent cet ouvrage. C. R. par WELLHAUSEN.

175^e année. 1913.

Fasc. V. Mai. H. LAMMENS, *Faïma et les filles de Mahomet*. L'article expose clairement et nettement le sommaire du livre ; la chronologie de la famille de Moïammed est obscure : la tradition lui a prêté des enfants imaginaires ; Faïma, qu'on ne peut effacer de l'histoire, fut loin d'avoir l'importance que lui a prêtée la tradition sunnite. 'Ali, lui-même, malgré sa bravoure, n'était qu'un pauvre sire que Moïammed tenait en piètre estime. L'admirable activité politique déployée par le Prophète, aux approches de sa mort, fut nuisible aux intérêts de la famille de 'Ali : celle-ci fut évincée par les compagnons de Moïammed. Faïma mourut en 11 ou 12 de l'hégire. 'Ali se consola aisément de sa perte, fit sa paix avec Abou Bekr et se constitua un harem. Dans sa conclusion, l'auteur de l'article admet les résultats auxquels est arrivé le P. Lammens dont il loue l'esprit critique et l'immense érudition, mais il trouve qu'il va trop loin et qu'il ne peut être un historien impartial de l'islâm (peut-être ne peut-il pas l'être). C. R. par WELLHAUSEN.

DER ISLAM.

T. III, 1912.

Fasc. I-II. KAHLE. *Zar-beschwörungen in Egypten*. Les observations de De Goeje et de Nöldeke ont appelé l'attention sur la croyance d'origine africaine du Zâr (cf. pour la p. 5 les renseignements éthiopiens que j'ai donnés dans le 4^e fascicule de mes *Apocryphes éthiopiens. Les légendes de S. Tërtağ et de S. Sousnyos*, Paris, 1894, in-8, p. 25-26 et notes). Depuis, à part quelques publications de moindre importance, M. Vollers donna un article sur le Zâr en Egypte. Le mémoire de M. Kahle est une addition considérable à ces travaux. Il

réussit à se faire dicter au Qaire la description d'une cérémonie par une « *Cheïkhet ez Zâr* », et c'est ce texte qu'il publie en transcription et en traduction, ainsi qu'une autre recension recueillie par lui à Louqsor, auprès d'une autre Cheïkhet ez Zâr. Ces cérémonies ont pour but de débarrasser quelqu'un du mauvais génie qui l'obsède sous forme de maladie; elles se composent surtout d'invocations accompagnées de musique; quelques airs sont notés à la fin de l'article; les instruments dont on se sert sont le *ṭabl* (derbouka) et le *ṭâr*, espèce de tambourin. — G. JACOB et E. WIEDEMANN, *Zur Omer-i Chajjam*. Chronologie de la vie du célèbre mystique persan, suivie de poésies arabes du même auteur. Après une courte énumération, d'après El Baïhaqi, des personnes qui furent en relations avec Omar Khayyâm, l'article se termine par un aperçu des recherches du poète-géomètre sur les *Moṣḍdarât* d'Euclide. — J. HOROVITZ, *Taqijja*. Addition à l'article que Goldziher avait consacré à la *Taqiyya* (circonspection, dissimulation) qui joue un rôle si particulier chez les Chiïtes. Il cite comme exemple Naṣr Allah qui, bien qu'animé d'une haine fanatique contre les sunnites, dissimula ses sentiments et accepta d'être nommé en 995 h. qâdhi de Lahore par l'empereur Akbar. Il est vrai que sous Djihanguir, le successeur de ce prince, il périt sous le fouet à Agra en 1019 h. Il est vénéré comme un martyr par les chiïtes. En appendice, l'auteur donne un fragment inédit de la *Tadzkirah* de 'Ali Qouli Khan, relatif à Naṣr Allah. — G. KAMPFFMEYER : *Eine marokkanische Staatsurkunde*. Texte et traduction d'un acte contenant la proclamation de la déchéance de Moulay 'Abd el 'Aziz, et de la reconnaissance de Mouley Hafid par les Oulamas de Fâs. La traduction rectifie celle qui avait été donnée par M. Michaux-Bellaire dans la *Revue du monde musulman*. HORTEN, *Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahigi* (1670). Lahidji est un partisan des Imamites dont il fait procéder les doctrines des philosophes grecs sans l'intermédiaire des théologiens libéraux. Il a toutefois moins de profondeur qu'Idji, Djordjani ou Chirâzi dont il fut le disciple. Dans cet ouvrage, il déclare que personne n'a compris comme lui le sens de la doctrine de Tōusi. Suivant lui, la doctrine a pour but, non pas d'affermir les dogmes en eux-mêmes, comme le pense Ach'ari — ils le sont d'une façon naturelle par la révélation — mais de les présenter aux autres comme acceptables. La traduction analytique de l'ouvrage de Lahidji est faite avec le plus grand soin et permet de reconnaître les doctrines d'un des derniers philosophes musulmans qui aient conservé quelque trace d'originalité. —

H. I. BELL, *Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). Continuation de ce travail intéressant pour la connaissance des conditions de la vie du peuple en Egypte après la conquête musulmane. — L. GRÆF, *Der Aufruf des Scheichs der Semisijá zum heiligen Kriege*. Texte et traduction de la proclamation du chérif Ahmed es Senousi appelant les fidèles à la guerre sainte contre les Italiens. Il est curieux de la rapprocher d'une proclamation du même genre, lancée par le Mahdi soudanais et publiée par A. de Motylinski dans le *Bulletin de Correspondance africaine*, 1883-1884, p. 462-469. — F. SAXL, *Beiträge zur einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Occident*. Dans ce mémoire, qui ne touche que de très loin à l'islâm, l'auteur fait remarquer l'importance des Harraniens (Sabiens) dans l'histoire de l'astrologie; c'est par eux que la représentation des planètes dans le moyen âge postérieur et des temps modernes proviennent en droite ligne de Babylone; c'est par les Arabes que ces représentations ont passé en Occident. — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen*. O. RESCHER, *Einige nachträgliche Bemerkungen zur meinem Aufsatz Ethnologisches im arabischen Sprichwort*. Addition à un mémoire précédent, surtout d'après le *Mostatraf* d'El Ibchihi, sur le caractère des Turks, des nègres et des Arabes dans les proverbes. Id. *Bemerkungen zu el Ibšihî's Mostatraf und Rat's französischer Uebersetzung*. Additions et corrections à la traduction, d'ailleurs méritoire, du *Mostatraf* par Rat. Comme je l'ai fait remarquer dans un compte rendu paru il y a une dizaine d'années dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, Rat a eu le tort de ne pas se reporter aux sources d'El Ibchihi. — A. COMTE. *L'islamisme au point de vue social*. Ce livre est rempli d'erreurs et de contradictions; Comte a parlé de l'islâm en historien spéculatif qui n'en connaît rien, C. R. par O. RESCHER. — J. GOLDZIEHER, *Strothmann's Staatsrecht der Zaiditen*. L'auteur fait ressortir l'importance de certains travaux dont celui de Strothmann, sur le chîisme, d'ordinaire négligé dans les ouvrages concernant l'islâm. — KAHLE, *Zum Zâr*. Indication et résumé d'un récent ouvrage imprimé au Qaire. — ERICH GRÆFE. *Türkische Bibliothek*, t. XIII et XIV. Compte-rendu de deux volumes dont le second consacré à 'Adi, le grand cheïkh des Yazidis, a une grande importance. Il faudra aussi tenir compte des documents signalés depuis par M. Nau, d'après lesquels 'Adi aurait vécu au XIII^e et non au XII^e siècle de notre ère; Adi, loin d'être un pieux solitaire mort à 90 ans, aurait été un cheïkh kurde exécuté par les Moghols à cause de ses crimes (*Revue de*

l'Orient chrétien, 1914, p. 105-108). — ID., *H. Grothe's Vorder Asien Expedition 1906-1907*. Exposé des résultats obtenus par cette mission en Asie-Mineure, en Mésopotamie et en Perse. — B. MORITZ, Brönnle. *Monuments of arabic philology*. La valeur d'Abou Dzarr a été bien exagérée par l'auteur et l'ouvrage fourmille de fautes d'impression. — C. H. BECKER. *Eine anonyme Seldjûqische Chronik*. Ce document important que Süssheim a déjà étudié dans une dissertation et dont il annonce une édition est sans doute de 'Ali ben Dhafir. — ID., *Eine Sebtskritik des indischen Islams*. L'ouvrage de S. KHUDA BUKHOH, *Essays Indian and Islamic*, est d'un esprit indépendant quoique musulman sincère, mais qui, ayant vécu en Angleterre a appris l'allemand, a lu les travaux de Goldziher et a lu en anglais la *Kulturgeschichte* de Kremer. On peut conclure de ces tendances que, n'en déplaise aux missionnaires, l'islâm se laissera mille fois plutôt moderniser que christianiser. — ID., *Das Sarre-Hazfeldsche Reisewerk*. C. R. détaillé des résultats obtenus dans ce voyage. — ID., *Epigraphia indo-moslemica*. Effort méritoire tenté par J. HOROVITZ en commençant de publier avec un commentaire une série d'inscriptions arabes et persanes de l'Inde du ix^e et du x^e siècle de l'hégire. — R. SCHEFER, *Das Erwachen der mohammedanischen Welt*. C. R., par HEEPE. — E. GRÆFE, *Bibliographie*.

Fasc. III. J. GOLDZIHHER, *Aus der Theologie des Fachr al Dîn al Râzi*. Le rationalisme dogmatique, aussi bien que la philosophie, trouvait dans les provinces orientales du Khalifat un terrain plus favorable qu'au centre même de l'empire à Baghdad. C'est ce qui arriva au motazélisme qui se développa en Perse, dans toutes les classes de la société, sous la dynastie des Bouyides. La protection de ces émirs assura même aux motazélites un crédit et une autorité considérables à Baghdâd; on compte du reste parmi eux des savants comme El Mawerdi, 'Abd es Salam el Qazouini, auteur d'un commentaire du Qorân en plus de 300 volumes. La chute des Bouyides amena un changement; l'étroitesse d'esprit des Turks Seldjouqides et des Ghaznévides les rendait incapables de comprendre un mouvement rationaliste; l'orthodoxie la plus bornée était leur fait. Ils ne réussirent pas cependant à étouffer la pensée libre, surtout dans les provinces orientales et particulièrement dans le Kharizm qui produisit Zamakhchâri. Son commentaire du Qorân, le *Kachchâf*, où domine le motazélisme, fut écrit à la Mekke. Étant donnée l'importance de cette doctrine, M. Goldziher cherche si elle a eu quelques influence sur les doctrines d'un Ach'arite déclaré, adversaire décidé des motazélites, Fakhr eddin Râzi. Il n'est pas sans exemple qu'une doc-

trine combattue agisse sur ses contradicteurs à leur insu, au point sinon d'amener leur conversion, du moins de modifier leur thèse primitive. C'est ainsi que dans certaines questions, celui que ses adversaires nommaient *Imâm el Mochakkikin* (l'imâm des sceptiques), acceptait les opinions du motazélite Abou'l Hosain el Basri; dans la question du *ta'ouil*, il dépassa les limites de l'acha'risme. Il en est de même de sa critique de l'autorité du hadith dont la transmission bien souvent n'est rien moins que sévère; or c'était une critique familière aux mo'tazélites; ses raisonnements sur l'impeccabilité des prophètes sont particulièrement curieux. Il faut encore citer sa tendance à adopter la théorie mo'tazélite de la parole créée dans un substratum, à l'aide duquel Dieu produit les lettres et les sciences. — LOUIS MASSIGNON, *And al Haqq*. L'auteur étudie, avec une riche bibliographie à l'appui, la valeur de cette formule attribuée au panthéiste el Hallâdj marchant au bûcher. L'islâm, qui admettait les révélations chez les prophètes, ne la confondait pas avec cette suggestion intérieure. Il est à remarquer cependant que cette formule fut défendue, en tant qu'hyperbole extatique, par des théologiens comme El Ghazâli, el Maqdisi, ech Cha'raoui, 'Abd el Qâder El Djilâni. — C. H. BECKER, *Vorbericht über die islamkundlichen Afrika-Expedition des Herzogs Adolf-Friedrich von Meklenburg*. Tableau d'ensemble, en attendant la publication des résultats obtenus par cette mission scientifique conformément au programme des questions, dressé par M. C. Becker lui-même. Elle complète, pour le Bornou, les documents recueillis par Barth (et A. Benton); pour le Baghirmi, les données rassemblées par Nachtigal (on peut ajouter aujourd'hui Carbou). Une question importante est celle de l'islâm dans le Soudan. Bien que les Musulmans considèrent le sultan de Constantinople comme le plus puissant des princes de leur religion, ils ne le nomment pas dans la khoṭbah. L'extension de l'islâm au Sud, dans les temps les plus récents, est insignifiante. Il se rattache pour le Bornou, le Baghirmi et l'Adamaoua à l'islâm du Sahara occidental. Les fidèles sont par conséquent des Mâlekites, à l'exception des Choa qui sont Chaféites. Les principaux livres sont la *Risalah* de l'imâm Ibn Abi Zaid el Qaïrouâni (vers 1000 ap. J. C.); les abrégés de Khalil, d'El Akhdhari, la '*Aqida* d'Es Senousi avec ses commentaires, la *Chifâ* du qadi 'Iyâdh et les '*Ichrinyât* d'un anonyme. Dans le Bornou allemand domine la confrérie des Tidjâni; dans le Baghirmi, on trouve des Qâdiria et des Senousis. Le fanatisme, même léger des Pouls, n'existe pas dans les autres races; les mosquées sont primitives, mais on célèbre en grande pompe les vendredis et les jours de fête, quoi qu'on retrouve lors de la

naissance, du mariage et de la mort des coutumes spéciales. Il n'y a pas dans le Bornou de caravane officielle se rendant à la Mekke; les fidèles se groupent par quarante ou cinquante pour faire le pèlerinage en passant par le Ouadaï, le Darfour, Khartoum et Souakim. Le culte des saints s'adresse aux grands saints bien connus de l'islâm : il en est peu d'indigènes. Les amulettes sont très répandues et surtout le *hizb el baħr* d'Ech Chadili pour la navigation sur le Tchad. L'onéiromancie est également très pratiquée comme le montre un volume d'interprétation des songes, mis sous le nom d'Ibn Sirin et rapporté par la mission. Cette esquisse des résultats fait vivement désirer la publication des documents qui ont été obtenus. — E. SEIDEL, *Medizinisches aus den Heidelberger-Papyri Schott-Reinhard IV.* — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen* : C. BECKER, *Das XVI internationale Orientalist-Kongress zu Athen*. Tableau élogieux du Congrès, mais il y a des ombres qu'on aurait pu accentuer, par exemple, le désarroi de l'organisation des sections, le peu d'importance des communications de presque tous les membres musulmans, en dépit des ridicules articles du Mo'ayad, et leurs accès de fanatisme. Ajoutons que comme à Hambourg et à Copenhague, il n'a pas été publié d'actes, ce qui facilite la tâche du bureau, mais abaisse le Congrès au niveau d'un voyage de touristes. Quelle différence avec ceux de Paris, de Londres, de Leiden, de Berlin, de Pétersbourg, de Florence, de Vienne, de Stockholm, de Rome et d'Alger! — C. BECKER, *Eine neue christliche Quelle zur Geschichte der Islam*. Il signale l'importance de la chronique d'Agapius (Mahboub) de Manbidj dont le texte a été publié récemment par A. Vassiliev dans la *Patrologie orientale*. Comme Theophanes et Michel le Syrien, il a utilisé Théophile d'Edesse, astrologue chrétien à la cour d'El Mahdi. — C. H. BECKER, *Vom Islam in Deutsch-Ost Afrika*. L'ouvrage que Klamroth a publié sous ce titre doit être accueilli avec satisfaction en raison des lacunes dans notre connaissance de l'islâm dans l'Afrique orientale allemande. Il y prend un développement intensif et pénètre dans l'intérieur par trois grandes lignes : au Nord, Ousambara-Rouanda; au centre, Dar es Salam-Bagamoyo-Tabora-Oudjidji; au Sud, Lindi-Nyassa. Malheureusement les collaborateurs de l'auteur n'ont pas une connaissance suffisante de l'arabe et de l'islâm, d'où un certain nombre d'erreurs. L'auteur de l'article répond en outre à des critiques de Klamroth contre quelques idées émises dans ses *Matériaux pour la connaissance de l'islâm dans l'Est de l'Afrique*. — C. BECKER, *Strümpel's Geschichte von Adamaua*. C'est un bon travail sur une des plus importantes parties

de l'Afrique orientale allemande, quoique l'auteur n'ait pas consulté le mémoire de C. Vican Boyle dans le *Journal of African Society*. Au sujet du fondateur du royaume poul de Sokoto (1802), Ahmed dan Fodio, on peut ajouter que son traité, *Nour el Albâb*, curieux pour l'histoire de l'islâm soudanais, a été traduit en français par M. Ismaël Hamet. On sait l'accueil fait à Durham Clapperton par son fils Mohammed Bello qui composa divers ouvrages dont une histoire de Sokoto. D'autres royaumes poul sont également étudiés dans ce livre qui mérite les plus vifs remerciements de tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Afrique. — E. GRAEFE, *Das Pyramiden Kapitel in Al-Makrisi Hitat*. Entre autres ouvrages sur le même sujet l'auteur n'a pas connu *l'Abrégé des Merveilles* traduit par Carra de Vaux, non plus que *l'Egypte de Murtadi*, traduction de P. Vattier, ni Else Reitemeyer *Beschreibung Aegyptens* où se trouve une partie des légendes rapportées par Maqrizi. Il a d'ailleurs fait preuve d'un soin très scrupuleux et sa traduction peut être donnée comme à peu près définitive. C. R. par G. WIET. — A. HEIDBORN, *Les finances ottomanes*. C. R. par F.-F. SCHMIDT. — *Eine russische Islamzeitschrift*. C. H. BECKER nous fait connaître une importante revue : le *Mir Islama* publiée par Barthold à Saint-Petersbourg ; on y relève un tableau d'ensemble du directeur sur la place de l'islâm dans le monde ; ses rapports avec l'Europe, la Chine, les Indes ; un article important de M. Smogorjevski sur l'activité scientifique de la Faculté des Lettres d'Alger ; nous sommes heureux de voir les mérites de « l'École d'Alger » signalés jusqu'en Russie. Un troisième article de A.-E. Schmidt est consacré à une esquisse de l'histoire de l'islâm comme religion. La bibliographie comprend un compte rendu de Barthold sur *l'Introduction à l'histoire des Mongols*, par Blochet ; de Samoïlovitch sur deux jurisconsultes turks, sur un manuel musulman écrit en mauvais russe et enfin sur les deux premiers volumes de *Der Islam*. — E. GRAEFE, *Nachträgliches und Neues über die Senusija*. Additions bibliographiques et généalogiques à la bibliographie publiée dans le tome III de *Der Islam*. — *Expedition Samara*. Exposé des résultats importants de cette mission au point de vue archéologique, historique et géographique de l'exploration de cette ville. — *Die deutsche Gesellschaft für die Islamkunde*. Annonce d'une société allemande pour l'étude de l'islâm ; on remarque parmi les noms des directeurs ceux d'orientalistes comme H. Grimm, H. Hartmann, P. Kahle, G. Kampffmeyer, E. Vohsen. Une bibliographie détaillée des livres et articles de revue termine ce fascicule.

Fasc. IV. H. F. AMEDROZ, *The vizir Abou'l Fadl ibn al 'Amid*. L'auteur a réuni avec beaucoup de soin et en les comparant les uns aux autres, les données des divers historiens, un certain nombre de passages sur la vie du vizir 'Ibn al' Amid qui joua un certain rôle au temps des Samanides. Parmi les sources, on compte au premier rang le *Tadjārib al Omam* d'Ibn Miskaweih qui reçut parfois ses indications du vizir lui-même. Les lacunes de l'édition lithographiée de cet auteur sont comblées à l'aide d'autres manuscrits. Il termine en donnant le texte et la traduction d'un rapport intéressant d'Abou'l Fath, fils d'Ibn el 'Amid, sur son père, extrait du tome VI, non encore publié du *Tadjārib*. Le vizir a été un objet d'admiration et même d'affection; toutefois, Abou Hayyān et Taouhidi lui consacra un ouvrage où il l'attaque injustement, au dire d'Ibn Khalliqān. Peut-être pourrait-on le retrouver à Constantinople, où l'on a découvert trois *Rasā'il* du même auteur, qui vont être publiées. Alors on pourra juger d'une façon certaine le caractère d'Ibn el 'Amid; nul mieux que M. Amedroz ne sera qualifié pour le faire. — F. von STEPHANI, *Legende über den Ursprung der Fulbe und der Bororo*. Cette légende est évidemment d'origine très postérieure et adaptée tant bien que mal aux traditions musulmanes. Elle débute avec l'envoi de 'Oqbah (Okwa) par Mohammed dans le Fouta pour prêcher et convertir les gens. De la fille du roi du pays des Ganga qui connaissait la loi de Moïse, il a une fille nommée Miriam et plus tard un fils appelé Mohammed. Cette fille se met à parler une langue inconnue auparavant, mais que 'Oqbah reconnaît être du poul. Ensuite, il retourne à Médine; quelques-uns croient qu'il meurt en chemin. Sa femme épouse Djana, l'esclave de son père; elle a encore un fils et un fils qui parlent la même langue singulière; après la mort de Djana, elle a encore un fils d'un génie. Les légendes des Pouls ont été si altérées de la sorte par leurs tolbas qu'on ne saurait y chercher des renseignements sûrs relativement à leur origine; c'est purement et simplement du folk-lore. — JACOB, *Quellenbeistraege zur Geschichte islamischer Bauwerke*. A propos de la description de plusieurs mosquées d'Andrinople par Gurlitt dans le tome I de l'*Oriental archiv*, l'auteur donne une traduction des précieux renseignements contenus dans la relation des voyages d'Evlya Efendi. — C.-H. BECKER, *Zur Geschichte der islamischen Kultur*. A la mort de Mohammed, son œuvre était loin d'être terminée et c'est à tort que la tradition musulmane cherche à faire remonter jusqu'à lui les considérations et les pratiques actuelles. L'histoire du culte musulman, autant qu'on peut employer cette expression, est à peine commencée. C'est un chapitre de

cette histoire que nous donne aujourd'hui M. Becker en examinant, avec toute la documentation et la critique possibles, l'histoire du culte divin du vendredi. Ce qui le caractérise, ainsi que les deux fêtes, réellement musulmanes (celle de la rupture du jeûne et celle des sacrifices), c'est la Khoṭbah, jointe à la prière obligatoire. Mais le rituel du vendredi montre, en opposition avec celui de la fête, une forme progressivement culturelle et ne peut guère remonter jusqu'au Prophète : le premier a fortement influé sur le second. Dans un petit nombre d'anciennes institutions, ce dernier a résisté à tout essai d'harmonisation entre les deux rituels. Autrefois la prière avait lieu avant la Khoṭbah. On attribue aux Omayyades le changement qui plaça celle-ci avant la prière. Ensuite, pourquoi deux Khoṭbah? A la suite d'une démonstration rigoureuse, M. Becker montre que nous avons ici le schéma du service divin chrétien, la première Khoṭbah correspond à la lecture des Écritures, la seconde au prêche. La prière du vendredi correspond donc à la messe (moins la consécration), le Khâtib, à l'officiant, le moueddin au diacre, pour la première partie de l'office. Il est du reste à remarquer que, dans le Qorân, l'*adzân* n'est pas pris dans le sens d'appel à la prière (c'est le *nida*) mais de commémoration ; ce n'est que plus tard qu'il a pris celui qu'il a aujourd'hui et que le *moueddin* a remplacé le *monâdi*. L'ensemble des documents réunis dans les *Annali* de Caetani a fait justice de la légende de la mosquée du Prophète à Médine : c'est la cour garnie d'une galerie couverte dans la maison de Moḥammed qui servait de lieu de prière et de réception (cf. à propos de la transformation successive de la mosquée, un chapitre de March Phillips, *In the desert*, 2^e éd. Londres, 1909, in-8°, p. 224-269). C'est cette cour, plus tard fermée à sa partie supérieure qui a fourni le type de la mosquée ; en y ajoutant le mihrâb, le minaret, peut-être la maqṣourah. Le premier, comme le montre un travail de Rhodokanakis, était la place du prince dans les réceptions solennelles. Son nom (un nom de lieu) provient de la lance (*ḥarâb*) attribué du souverain. Quant à l'emploi du mihrâb, le P. Lammens a suffisamment prouvé l'imitation des pratiques chrétiennes. Les travaux sur le mihrâb, comparé au *saouma* des moines chrétiens sont assez nombreux. A la liste que donne M. Becker, je joindrai Doutté, *Les minarets et l'appel à la prière* (Alger, 1900, in-8°). Pour la maqṣourah, c'est la loge impériale des églises byzantines : le *minbâr* (la chaire) avait déjà fait l'objet d'un mémoire de M. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (*Mélanges Nœldeke*, I, 331-351). En résumé, les phases du culte musulman du vendredi peuvent se ramener à quatre. 1^o Époque primi-

tive : Moḥammed joue le rôle d'un chef important; la cour de sa maison est le lieu de réunion de ses partisans. En raison du caractère religieux de son rôle, la prière de la communauté y est introduite. Ces réunions se nomment *madjlis* ou *nadi* même déjà *masdjid*; le vendredi y est choisi à l'exemple des Juifs qui ont le samedi (il est à remarquer que la stricte observation du sabbat et la défense rigoureuse de faire œuvre servile n'existe pas pour le vendredi). Cette époque primitive dura jusqu'au temps de 'Othman. Deuxième phase : les mosquées principales sont élevées dans les quartiers généraux des armées; la lutte s'établit entre le *Masdjid el Djama'ah* qui représente l'intérêt centralisateur des Omayyades et les *Masâdj'id el Qabâil*, qui représente l'esprit particulariste des tribus arabes. Troisième phase : les Omayyades qui ne s'occupaient pas seulement de choses terrestres mais aussi de choses religieuses, accélèrent le mouvement du développement du culte. Sous Oualid, on trouve l'apparition du miḥrâb, du minaret et aussi de la maqṣourah qui est en principe une loge royale. Quatrième phase : L'organisation du culte est définitive; la mosquée est devenue exclusivement un édifice religieux; le minbâr n'est plus que la chaire; en l'absence du khalife, c'est un prédicateur attitré qui fonctionne. Un des résultats principaux de cette étude consciencieuse, qui renouvelle l'histoire du développement intérieur de la religion musulmane, est de montrer l'influence exercée par le christianisme sur ses constructions et sa liturgie. — Mitteilungen und Anzeigen. C.-H. BECKER, *Der vierte International Kongress für Religionsgeschichte*. L'auteur énumère les principaux mémoires qui ont eu l'islâm pour objet, entre autres celui qui a été analysé plus haut et celui où M. Littmann a étudié la formation de la légende d'un saint égyptien : 1° les faits historiques; 2° la légende littéraire (*mandqib*); 3° l'épopée populaire. A la fin de cet article, M. Becker propose qu'on emploie pour la discussion des divers points le procédé de l'Institut colonial international dans ses congrès. — C.-H. BECKER, *Landsmannschaftliche Arbeitsorganisation der Bauhandwerker in der Omajjadenzeit*. Un passage d'Es Samhoudi fournit l'occasion de reconnaître le groupement des travailleurs du bâtiment, par nationalités, au moins pour les Grecs et les Coptes. — L. MASSIGNON, *Les systèmes philosophiques des motakallimoun selon Horten*. Œuvre d'un spécialiste consommé « manuel indispensable auquel se référera tout chercheur en quête d'information précise et de documentation prompte sur les diverses nuances de la pensée dogmatique pendant les trois premiers siècles du *kalâm* ». A relever quelques additions à la bi-

bliographie, quelques lacunes et quelques fautes d'impression. — F.-F. SCHMIDT, *Karl der Grosse und Harun al Raschid*, d'après un article de Barthold paru dans la *Kristianskii Vostok*. A en juger par l'analyse donnée ici, l'article de Barthold est incomplet. Il se range à l'autorité de Pouqueville qui pouvait avoir quelques connaissances en grec, mais qui était nul comme orientaliste. Il y a une grave lacune pour la première question : quel intérêt pouvait exister entre les deux grands souverains d'Orient et d'Occident. Il aurait fallu rappeler entre autres points que les guerres de Charlemagne en Espagne furent entreprises contre le khalife omayyade, auquel résistaient certains chefs restés fidèles au khalife abbaside. Je me borne à renvoyer à Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, t. I, p. 371-379, et à mon mémoire sur l'*Expédition de Charlemagne en Espagne* (*Revue historique*, t. LXXXIV, 1904). Les arguments de M. Barthold ont du reste été réfutés par M. Vasiliev dans la *Vizantiiskii Vremennik*, t. XX, 1913, p. 63-113. — EILHARD WIEDEMANN, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XIX-XXIII. Continuation de ces importantes recherches sur les sciences chez les Arabes. C. R. par J. RUSKA. — ERICH GRÆFE. Bibliographie.

T. IV, 1913.

Fasc. I-2. HORTEN, *Religion und Philosophie im Islam*. L'auteur montre quel lien étroit unissent ces deux sciences dans l'islâm et combien elles sont inséparables l'une de l'autre. Si nous n'avons pas ici dans toute sa rigueur le vieil axiome *Philosophia ancilla theologiæ*, des penseurs libres comme Averroès déclarent que la philosophie est une forme de la religion. Le soufisme lui-même qui paraît être un aspect tout spécial de la philosophie indo-platonicienne, n'est qu'une conception particulière de l'islâm. De même le système de philosophie populaire des *Frères de la pureté* n'est qu'une tentative de conciliation entre la religion et la philosophie ; il en est de même de certaines sectes comme les Qarmates, les Ismaéliens, les Druses. A cette théorie, on peut opposer des objections, et d'abord, ne faudrait-il pas renverser les termes, et au lieu de faire rentrer des doctrines aussi étrangères dans l'islâm, faire rentrer au contraire celui-ci dans celles-là, comme ce qui est arrivé pour le christianisme vis-à-vis de certaines écoles gnostiques. La question mérite d'être étudiée à fond. — WIEDEMANN, *Ein Instrument das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt nach al-Birûni*. — J. RUSKA, *Kazwinistudien*. Comparaison importante du texte de Qazouini tel qu'il a été édité par Wüstenfeld et de celui qui a été édité en marge d'Ed Demiri. — R. STROTHMANN, *Analecta hæretica*. I. *Die Jeziden bei den*

islamischen Symbolskern. Il signale pour l'histoire des Yezidis la publication de deux monographies; l'une, de Menzel, *Beitrag zur Kenntniss der Yeziden*, traduction d'un traité sur cette secte, intitulé 'Abed-i-Iblis « L'adorateur du diable ». La seconde est l'ouvrage de Franck : *Scheich Adi, der grosse Heilige der Yezidi*. Il y a une distinction à faire entre les Yezidis antérieurement et postérieurement à l'influence exercée par le cheikh 'Adi et l'ordre des 'Adawiya. D'après Abou Mansour Ibn Tahir de Baghdâd (mort en 629 hég.) le fondateur de la secte des Yezidis aurait été un ibadhite de Basra, Yezid ben Abou Ouâisa. La caractéristique de sa doctrine est qu'il nie la mission de Moïammed et n'admet qu'une future révélation due à un poète persan. Viennent ensuite une série de notices d'après Ibn Hazm (mort en 456 hég.), El Isfaraïni (mort en 471), suivant qui Yezid aurait été un Kharedjite de Basra qui aurait considéré les Sabiens comme des adhérents. On trouve encore des renseignements fournis par Chahristâni (mort en 548), 'Abd Allah ben As 'ad el Yafi'i (mort en 786); Djordjâni (mort en 816). Il est à remarquer que les Yezidis considèrent Hosain comme un incroyant parce qu'il s'est révolté contre le khalife Yezid qui était son suzerain. Comment le nom de ce prince a-t-il pu être donné à une secte? Probablement par suite d'une confusion entre lui et Yezid ben Abou Ouâisa. — II. *Yezid I in dem islamischen Folklore*. Légende tirée du *Terdjuman el Moffattiḥ* du zeïdite Badr eddin Moïammed (vers 900) sur la mort du khalife Yezid qui aurait disparu attiré par un être mystérieux dans une caverne où il fut consumé par les feux de l'enfer. L'auteur compare un certain nombre de traits de cette légende (la poursuite du gibier jusque dans une grotte enchantée où le chasseur reste éternellement prisonnier) à des épisodes de contes occidentaux. — III. *Ein apocryphes Testament des Mansûr*. Le même ouvrage zeïdite donne un testament apocryphe du khalife El Mansour où il recommande à son successeur de lutter contre les Zeïdites parmi toutes les sectes musulmanes. Un rapprochement est établi avec le testament de David (III, Rois, II, 2-9). — BELL, *Translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. Article nécrologique sur J. Euting (NÖLDEKE) et D. H. Müller (R. GEYER). — MENZEL, *Russische Arbeiten über türkische Litteratur*. Analyse détaillée de vingt-cinq travaux de Gordlevski, Zavarin, Olesnyiski et index de deux revues turques : *Türk dunyi* et *Türk yourdou*. — K. J. BASMADJIAN, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*. Le développement de la production n'est pas heureux; on a souvent affaire à des plagiats d'articles ou de livres européens, quand ce ne sont

pas des œuvres hâtives comme celle de Basmadjian qui promet beaucoup et tient peu. Le compte rendu cite de nombreux exemples de méprises et d'ignorances qu'on relève dans ce livre à côté d'une foule de fautes d'impression. C. R. par TH. MENZEL. — M. HARTMANN, *Fünf Vorträge über den Islam*, Les trois premiers chapitres (I, *Histoire ancienne, Mohammed, les premiers Khalifes*; II, *Le Qorân et l'enseignement de Mohammed*; III, *La période brillante du kkalifat et la décadence*) sont des récits qui, comme le reconnaît la préface, ne dépassent pas ce qui existe dans les manuels connus. Il aurait été bon cependant de tenir compte des récents travaux et en particulier de ceux du P. Lammens. La théorie d'après laquelle certains morceaux narratifs du Qorân seraient empruntés à des prédicateurs nomades appartenant à des groupes placés entre le christianisme et le judaïsme, ne paraît pas admissible. Dans la quatrième partie, l'auteur cherche à grouper les systèmes d'états musulmans à cinq points de vue : sang (race), peuple (langue), idées (religion), régime domestique, état. Cette conception n'a rien que de logique et parfois la caractéristique de l'auteur est excellente. Mais il y a à compter avec la complexité des phénomènes historiques. La cinquième partie traite de l'état actuel de l'islâm. Les derniers événements n'ont pas beaucoup changé les données car M. Hartmann ne paraît pas avoir fait grand fonds sur les Ottomans. Tout en étant en opposition avec l'auteur sur quelques points, l'article reconnaît dans ce livre le résultat d'un labeur infatigable. J'ajouterai que moi-même, j'ai lu ce volume avec plaisir et profit. C. R. par SNOUK HURGRONJE. — W. MARÇAIS, *Textes en dialecte de Tanger*. Quelques observations secondaires par CL. HUART. — C. F. Seybold : *Ostadina* = *Constantinople*, *Arwad* = *Artaki* = *Erdek*. Restitution de lecture correcte de deux noms géographiques; l'auteur y donne une nouvelle preuve de son ingénieuse sagacité. — E. LITTMANN, *Schêch Madbuli*. Montre combien est grand encore le fanatisme chez les Musulmans d'Egypte (ils ne sont d'ailleurs pas les seuls). Un derviche enterré au Qaire et mécontent de son tombeau va trouver le Khédive à travers les airs et lui demande une église grecque, ce qui lui est naturellement refusé. Son ombre s'y installe néanmoins et l'autorité est obligée d'avoir recours à la force pour empêcher la populace qui croît à ces récits, de transformer cette église en sanctuaire musulman. — O. RESCHER, *Einige Bemerkungen und Notizen über die Krymtataren*. — ID., *Einige nachträgliche Bemerkungen zur Zahl 40 im Arabischen Turkischen und Persischen*. Addition à l'article publié dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXV, p. 517. — H. BAUER,

Zum Titel und zur Abfassung von Ghazali Ihja. — E. GRÆFE, *Gemdat et Ġond*. Noms donnés aux mois par un groupe d'Arabes établis près du Nil bleu. — Id., *Šaġarat al Abbās*. Le nom de cet arbre sur lequel Maqrizi et Ibn Dokmak racontent une légende est probablement altéré de *Šaġarat al Habbās* qui désigne une sorte de mimosa. — J. RUSKA, *Wem verdankt man die erste Darstellung der Weingeistes*. La conclusion de l'auteur est que la distillation de l'alcool est due aux médecins italiens, non aux Arabes. — J. RUSKA, *Noch einmal al Chutuww*. Addition aux articles précédents. — L. MASSIGNON, *Kitāb al Tawasin d'El Hallādj*. Appréciation fort élogieuse de ce volume qui contient un ouvrage de Hallādj. La documentation est excellente et quand tous les travaux d'approche seront terminés, la biographie du martyr panthéiste pourra être faite d'une manière complète. C. R. par J. GOLDZIHNER. — C. BECKER, *Islamisches und modern Recht in der Kolonialen Praxis*. — F. F. SCHMIDT, *Mir Islama*. Compte rendu détaillé de cette excellente revue : l'analyse des titres permettra de connaître au moins d'une manière sommaire ceux qui sont écrits en russe. — *Kritische Bibliographie*. Énumération des publications, livres ou articles consacrés à l'islām. Quelques mentions sont accompagnées de comptes rendus : ils sont dûs à M. Becker et à un groupe de ses collaborateurs et forment un complément indispensable de *der Islam*.

Fasc. III. WENSINCK, *Animismus und Dämonenglauben im Untergrund des jüdischen und islamischen Gebets*. Le point important de ces recherches curieuses est que les prescriptions relatives à la prière rituelle des Juifs et des Musulmans ont pour base la crainte des démons. L'auteur passe successivement en revue les préparatifs de la prière rituelle ; changements de vêtements, habillements, sommeil, jeûne ; la prière rituelle proprement dite ; les moments de la prière. Ses observations s'ajoutent aux publications de Goldziher, Wellhausen, Snouck Hurgronje, Kruyt. — J. RUSKA, *Kazwīnistudien*. Fin de cet important travail. — C. H. BECKER, *Prinzipielles zur Lammens' Sīrastudien*. Étude consciencieuse des principes de critique du P. Lammens. La Sīra sur laquelle on s'appuie pour reconstituer la vie du Prophète n'est pas en réalité une source historique. Ce n'est qu'un matériel de hadith, mis en ordre d'une façon biographique, l'auteur de l'article s'accorde entièrement avec le P. Lammens et même, sur certains points, il dépasse son scepticisme. Mais sur d'autres, il observe que, tout en voulant ne faire que de l'histoire objective, le P. Lammens n'en est pas moins resté subjectif à son insu ; sous cette impression, il a par exemple accepté et mis

en œuvre toutes les traditions hostiles à Faṭīma comme d'autres l'avaient fait pour des traditions favorables. — A. WIENER, *Die Farağ ba'd aš Šidda-Literatur von Madaini bis Tanūhī*. Etude détaillée et complète des ouvrages qui appartiennent à la catégorie des livres d'*adab*, et qui ont paru sous ce titre. Le noyau primitif devait être un recueil d'anecdotes et de récits de délivrances extraordinaires et merveilleuses; le titre était sans doute *Akhbār al farağ ba'd aš Šidda*, comme l'indique un passage d'Ech Cherichi, le commentateur des *Séances* de Hariri. L'idée fondamentale est que ces délivrances remontent à Dieu, qu'on doit les attendre de lui et de lui seul, et on peut en trouver déjà des traces dans le Qorân. Le premier auteur d'un livre de ce titre fut Abou'l Hasan el Madaini (mort en 225 hég.). Son ouvrage cité non par le *Fihrist*, mais par Et Tanoukhi, ne nous est pas parvenu, mais M. Wiener a recueilli soigneusement dans le livre de ce dernier les citations d'El Madaini. Le second auteur est Abou Bakr ibn Abi'donia (208-281 hég.). Son ouvrage nous est arrivé en deux recensions étudiées par M. Wiener; une première représentée par un manuscrit de Berlin, et une seconde par un autre manuscrit de Berlin et une édition de Haïderabad reproduite au Qaire. Le troisième est Abou'l Ḥosain le Qādhi (m. en 328 hég.). Son ouvrage est perdu, mais des citations ont pu être relevées dans Et Tanoukhi. — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen*. Biographie d'E. Prymn par Horten, de Fr. Veit par E. Littmann, de H. Winckler par C. H. Becker. — C.-H. BECKER, *Neue Literatur zur Geschichte Afrika's*. Etudes critiques sur divers ouvrages relatifs à l'Afrique. La première est consacrée au livre de Frobenius, *Und Afrika sprach*. L'auteur de l'article n'a pas de peine à montrer combien est invraisemblable la théorie qui fait de la civilisation du Yorouba, une civilisation côtière, reste de la fabuleuse Atlantide de Platon, sans parler des Etrusques et d'autres peuples de la mer. Sa seconde thèse que la civilisation de la population du Soudan est due à deux courants, un romain et un byzantin, ce dernier étant en même temps perse, n'est pas plus acceptable. Cet ouvrage n'est qu'un roman renfermant des renseignements qu'on pourra utiliser. On ne peut que se rallier à cette conclusion. — C.-H. BECKER, *Zu Hofmeier Papyrusstudien*. — J.-J. HESS, *Bemerkungen zur Eutings Darstellungen der arabischen Kamelsattels und der arabischen Brunnens*. Additions et corrections à cet important mémoire. — J. RUSKA, *Ein neuer Beitrag zur Geschichte des Alkohols*. — L. MASSIGNON, *Sur la date de la composition des Rasā'il Ikhwān al Ṣafā*. Il y aurait lieu d'utiliser les citations des poètes qui se trouvent dans ce recueil; ce serait un terminus

ad quem. — H. RECKENDORF. *Zu Hutbe 'Agib addîns*. — ERNST JACKH, *Deutschland im Orient nach dem Balkankrieg*. Des espérances très optimistes, mais qu'on ne partage pas partout. C. R. par G. RITTER. Kritische bibliographie.

Fasc. IV. P. KAHLE, *Die Aulâd 'Ali Beduinen der libyschen Wüste*. On peut regretter que l'ouvrage de HARTMANN, *Lieder der libyschen Wüste*, si exact au point de vue linguistique ne contienne pas les explications nécessaires à l'intelligence des chants. Le texte de ceux donnés par Falls est rempli de fautes d'impression; sa traduction est défectueuse et le récit de son excursion contient de grandes lacunes. Grâce à la présence à Hambourg d'un cheïkh de la tribu du Aoulâd 'Ali, M. Kahle a pu recueillir des renseignements historiques et généalogiques sur cette tribu. Il y a joint des observations grammaticales sur leur dialecte et il a donné deux textes corrigés des chansons publiées par Falls. — A. WIENER, *Die Farrağ ba'd eš Šidda Literatur* (fin). Ce chapitre est consacré à Abou 'Ali el Moḥassin et Tonoukhi et à sa famille : d'abord son père, Abou'l Qâsim 'Ali (278-342 h.), ensuite son fils Abou'l Qâsim 'Ali ben el Moḥassin (365-447); enfin la biographie de l'auteur, Abou 'Ali el Moḥassin et Tonoukhi (327-384). Il étudie son livre en détail, on énumère les manuscrits (on peut y ajouter celui qui se trouve à la Djami' Zeïtounah à Tunis) et les extraits qui en ont été faits; il examine l'édition fautive qui m'en a été donnée en Egypte. Il énumère ensuite les sources d'Et Tonoukhi. L'article se termine par un index des 102 ouvrages d'Ibn Abi Donia. C'est un excellent chapitre de l'histoire de la littérature arabe; aussi il serait à désirer que l'auteur continuât sur les ouvrages qui ont porté ce titre, spécialement dans la littérature turke, l'un d'eux a fourni à Pétis de La Croix la matière des *Mille et un jours*. — SAMUEL FLURY, *Samarra und die Ornamentik der Moschee der Ibn Tulûn*. Kleine Mitteilungen und Anzeigen. — R. HARTMANN, *Hans von Mîk's Uebersetzung von Ibn Battûṭa*. Cette traduction constitue un progrès sur la précédente en ce qui concerne les notes et le commentaire, grâce aux travaux parus depuis un demi-siècle sur l'Inde et la Chine, mais pour la traduction elle-même, elle est inférieure à celle de Deffrémery et de Sanguinetti. Un certain nombre de corrections. — J. FRIEDLÄNDER, *Chadhir-legende und der Alexanderroman*. L'auteur de l'article rend hommage à cette œuvre considérable et au mérite de l'ouvrage; il fait quelques réserves de détail, par exemple sur Glaukos considéré comme le prototype de Khadhir, mais ces critiques ne sauraient diminuer la valeur du livre. C. R. par J. HOROVITZ. — BOUVAT, *Les Bar-*

mécides (sic) d'après les historiens arabes et persans. Bon résumé, mais il aurait fallu plus de critique. C. R. par J. HOROVITZ. — E. LITTMANN, *Das Schicksal des Schech al Matbuli* (Medbuli). La qoubbah en ruines du cheïkh el Madbuli a été démolie; on raconte, d'ailleurs, qu'elle ne renfermait pas les os du saint, mais ceux de son âne. Ceux du cheïkh seraient à Mataryeh. — S. ZWERNER, *The moslem Christ*. L'ouvrage pourra être pour les missionnaires un appel aux études sur la christologie chez les musulmans. C. R. par TH. MENZEL. — Kritische bibliographie.

JOURNAL ASIATIQUE.

X^e série. T. XIX, 1912. 1^{er} semestre.

Mars-avril. *Khalil es Safadi, Prolégomènes à l'étude des historiens arabes*, texte et trad. par E. AMAR (fin). — PH. S. VAN ROUKEL, *Une amulette arabo malaise*. Description d'une longue amulette écrite sur un rouleau pris en 1902 sur le chef d'une bande de pirates à Kroâ dans l'île de Sumatra. Les prières, formules, etc., sont en arabe; les indications, en malais. On y voit un certain nombre de formules et de figures cabalistiques, entre autres le sceau de Salomon, le glaive du Prophète, l'épée de 'Ali (*Dzou'l faqâr*), la cravache du premier khalife, le chapelet du Prophète (sic), le bâton de Mousa. Elle préserve des blessures, de la mort à la guerre, du naufrage, du feu, du vol, de la tempête. Il est curieux de trouver à la fin une collection de figures cabalistiques, avec un svastika déguisé, servant à chasser les démons et les gnômes qui hantent l'eau, le sol et les arbres. Nous avons affaire au mysticisme du Sud de l'Hindoustan qui, tout en se servant de phrases arabes, est adapté aux croyances animistes indonésiennes. — BIARNAY, *Six textes en dialecte berbère des Berâber de Dades*. Le V^e de ces textes : *Histoire du taleb et du meurtrier* contient deux thèmes populaires chez les Musulmans : le brigand qui tue 99 personnes et qui se convertit; son pardon lui est confirmé par sa baguette qui refleurit. — Bibliographie : WILLIAM JACKSON, *From Constantinople to the home of 'Omar Khayyam*. Récit de voyage dans le nord de la Perse, amusant et instructif. C. R. par A. MEILLET. — Annexe au procès-verbal. P. CASSANOVA, *Un manuscrit d'El Achari sur les sectes musulmanes*. Identification du manuscrit 1453 de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui était acéphale. — D'OLLONE, *Propagation de l'islâm en Chine*.

XI^e série. T. I, 1913.

Janvier-février. Mélanges, W. MARÇAIS خنقطيرة. L'auteur, avec une grande perspicacité, montre dans le mot maghribin *Khanqaṭīrah*, qui signifie la magie blanche, la magie transformante, un emprunt au grec *χαρματρῶ*, qui avait déjà le sens de signe magique, par l'intermédiaire d'une forme *خلقطيرة*. — Bibliographie : H. D'ALLEMAGNE, *Du Khorassân au pays des Bukhtiaris*. Description excellente et complète de la région habitée par la tribu qui a joué un rôle si important dans la récente révolution de Perse. Quelques corrections. — H. LAMMENS, *Fatîma et les filles de Mahomet*. Ce mémoire nous fait voir sous un aspect nouveau les premiers temps de l'empire arabe. Quelles que soient les légendes qui ont entouré le fondateur de l'islâm, comme d'ailleurs de tous les fondateurs de religion, il est des faits qu'on ne peut mettre en doute. Moḥammed, pas plus que Jésus, malgré certaines théories, n'est un être mythique ; les principaux événements de sa vie, y compris son mariage avec Khadidja, ne sont pas contestables, quoi qu'en semble penser l'auteur du compte rendu ; il aurait pu faire remarquer qu'avec la méthode excessive du P. Lammens, il ne resterait pas grand'chose de la vie réelle du fondateur du christianisme. Il critique à tort, à mon avis, « l'admiration » (le mot est excessif) du P. Lammens pour Mo'aouyah. A ce propos, une phrase du compte rendu me paraît plus qu'obscure : « L'influence des Omayyades sur le développement de l'islamisme ne peut être comparée à celle des Abbasides, protagonistes de l'organisation du Grand Empire (?), phénomène qui s'est fait sentir jusqu'en Espagne, non par la voie politique qui lui était fermée dans ces contrées lointaines, mais parce que le génie arabe s'y trouvait aussi en contact avec des Aryens néo-latins, neveux linguistiques de ceux des plateaux de l'Irân ». La linguistique n'a rien à voir en cette affaire, mais il semblerait que l'Espagne, par réaction contre la dynastie abbâsides aurait accueilli des Alides. La civilisation de la péninsule eut un caractère tout différent de celle de la Perse musulmane. On ne peut que s'associer au vœu de voir le P. Lammens couronner son immense labeur en nous donnant une étude définitive « sur le puissant créateur de la religion musulmane ». Seulement, sera-t-elle impartiale ? Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

XI^e série. T. I, 1913.

Mars-avril. Comptes rendus : SCHULTHESS, *Umajja ibn Abi's Salt*. Simple annonce du livre par FOSSEY, avec une erreur : les fragments ne sont pas, comme il le prétend, difficiles à retrouver dans les auteurs où ils sont cités. L'ouvrage important de Schulthess méritait mieux que

ces dix lignes écrites par un orientaliste qui n'est pas compétent en arabe. — BEVAN, *The Naqâid*, t. III. L'article rend justice à l'œuvre de l'éditeur et à la conscience avec laquelle elle a été faite. Quelques corrections sont indiquées. A ce propos, pour le mot *عندم*, il y avait à citer à côté des vers de Salamah ibn Djandal celui de 'Antarah, *Mo'allagah*, v. 42, et la variante indiquée par Zaouzéni pour le v. 8 de la *Mo'allagah* de Zohair; de même pour le *ouars*, voir les auteurs cités dans la note 2, p. 70 du tome II de mon *Histoire de la Conquête de l'Abyssinie*. — MICHEL BEY CHAGAVAT, *Mahomet et les Khalifes*. Abrégé médiocre. — EL MAQRIZI, *Khitat*, éd. WIET, t. I, fasc. I. On ne peut que souscrire à l'opinion de l'auteur du compte rendu : « Les traducteurs (Bouriant et Casanova) s'étaient même lancés à corps perdu dans cet ouvrage et avaient entrepris d'en donner une version française sans se douter des difficultés de ce travail; aussi leur œuvre n'était-elle que d'une médiocre utilité ». Quelques corrections et additions aux notes. Somme toute « cette édition est appelée à rendre les plus grands services ». — KOUNIETTOV, *La lutte de la civilisation et des langues dans l'Asie centrale*. Cet abrégé de l'histoire du Turkestân, complété par une étude grammaticale du tadjik et du sarte, ne laissera pas que d'être utile, malgré un certain nombre d'inexactitudes de détail et de fautes de typographie, relevées pour la plupart. — D'OLLONE, *Recherches sur les Musulmans chinois*. Éloge du livre qui nous fournit d'importants renseignements sur l'islamisme actuel en Chine et sur un certain nombre d'ouvrages persans ou chinois rapportés par la Mission. Mais il faudrait ajouter que ce n'est qu'une collection de matériaux et que l'histoire de l'islamisme est encore à écrire. — LEONE CAETANI, *Chronographia islamica*, fasc. I. A citer de l'œuvre gigantesque du même auteur dont le tome V ne va encore que jusqu'à l'an 23 de l'hégire; cette chronologie des faits historiques, s'étendant de la fondation de l'islâm à la conquête de l'Égypte par les Ottomans sera excessivement utile, surtout si l'on considère le temps qu'il faudra pour mener à bien les *Annali*. Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

Mai-juin 1913. Comptes rendus : BRÖNNLE, *Commentary of Ibn Hisham's Biography of Mohammed*. Cette édition du commentaire d'Abou Dzarr sera double : une orientale et une occidentale; elle sera utile, sans cependant autant qu'on pourrait s'y attendre; le contingent des mots curieux expliqués par le commentaire n'étant pas très nombreux. Il y a un certain nombre de fautes d'impression. A côté de ce compte rendu par trop indulgent il est bon de placer ceux qui ont été

donnés ailleurs, par exemple ceux de Wellhausen, de Margoliouth et de Schaade dans la *Göttingische Anzeigen*, le *Journ. of Roy. asiat. Soc.* et la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. — IBN AL TIQTAQA, *Al Fakhri*, tr. AMAR. Comme le fait remarquer l'auteur du compte rendu, ce livre qui a l'avantage de nous donner surtout une histoire de l'administration du khalifat, a eu des fortunes singulières et on peut ajouter entre autres celle de paraître dans un recueil intitulé *Archives marocaines*, alors qu'il n'y est question du Maroc à aucune page; ceci tient à la situation où se trouve la collection qui porte ce titre. La traduction avec ses tables rendra service aux non-arabisants. — VON MŽIK, *Die Reisen des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China*. La valeur de cet ouvrage qui témoigne d'un certain progrès sur les travaux antérieurs, estimables d'ailleurs, de Langlès, de Reinaud, de Dulaurier, de Sanguinetti, de Deffrémery — sans oublier Devic — n'est pas suffisamment appréciée; M. Von Mzik a eu le grand tort d'ignorer le *Kitāb el Bad'* d'El Motahhar publié par M. Cl. Huart. — A. COMTE, *L'Islamisme*. Jugement superficiel d'un profane qui ignorait et le développement historique et l'état actuel de l'islām. Cette condamnation est absolument juste et s'applique à tous ceux qui s'imaginent trouver des positivistes, même à venir, dans les pays musulmans. — KRAMP, *Auswahl pseudo-davidischer Psalmen*. L'éditeur d'une partie de cet apocryphe (18 psaumes sur 154) a reconnu que l'auteur est un musulman, qu'il a imité le style du Qorān et que le plus ancien manuscrit étant de 1262, la composition du livre ne peut descendre plus bas que le XIII^e siècle. — ABOU ZAKARYA YAḤYA IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni 'Abd el Wād*, éd. Bel, t. II. Complément utile de l'histoire de son illustre frère, en ce qui concerne Tlemcen. — ABU'L MAHASIN IBN TAGHRIBIRDI, *Au Nujum az Zahira*, éd. Popper, t. II, part. 2, n. 3. L'époque dont il est question dans cette partie est spécialement intéressante; c'est celle qui décrit la prise de Jérusalem par les Croisés: quelques observations sur le texte. — FLURY, *Die Ornamente der Hakim- und Azhar-Moschee*. Étude intéressante, portant sur des monuments qui n'ont pas été modifiés ni restaurés; confusion entre la qiblah et le mihrāb. — A. ROUX, *Chrestomathie persane*. Ce titre répond à un besoin vu le manque de chrestomathie pour les débutants en France. De nombreuses corrections. — STROTHMANN, *Das Stratsrecht der Zaiditen*. Les nombreux documents que nous possédons sur la secte Alide des Zaidites, à Milan, à Leiden, à Berlin et à Munich, permettent d'étudier l'origine et le développement de cette secte dont les doctrines

sont assez rapprochées de celles des Sunnites, sauf en ce qui concerne l'imamat; encore sur ce point, ils déclarent que l'État n'est pas une monarchie héréditaire, ce qui les rapproche du Kharedjites. C'est surtout au III^e siècle de l'hégire que leurs dogmes ont été nettement constitués sous l'influence d'El Qâsim. M. Stroth a parfaitement réussi dans sa tâche. — G. COLIN, *Avenzoar : sa vie et ses œuvres*. Étude consciencieuse de la vie et des œuvres du célèbre médecin Ibn Zohr et de sa famille. Quelques corrections. L'auteur de l'article a oublié de dire que ce volume fait partie de la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres d'Alger*. Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

XI^e série. T. II, 1913.

Juillet-août. PELLLOT, *Les plus anciens monuments de l'écriture arabe en Chine*. Les renseignements que nous possédons sur l'introduction de l'islam en Chine sont si clairsemés, voire même si incertains, que les moindres détails ont leur valeur. Le premier document est un feuillet manuscrit, contenant deux textes insignifiants en vers persans, mais des notes chinoises nous donnent la date : 1217. Il est à remarquer que l'auteur de ces notes, qui a recueilli ces poésies à Ts'ina-tchéou (Zéitoun) était un Japonais qui les a prises pour des indications bouddhiques rédigées « dans la langue des barbares du Sud »; les inscriptions de Chantong, qui forment le second document, ont été recueillies à K'ing-feou, la ville natale de Confucius. La première, en chinois et en mongol, renferme une phrase persane qu'on a crue d'abord être en cursive Phago-pa. La lecture en est plus que douteuse, mais on sait qu'elle date de 1307. Dans la seconde, qui est de trois ans postérieure, on n'a lu avec certitude qu'un seul mot. On remarquera le rôle joué par le persan.

Septembre-octobre. FAURE-BIGUET et DELPHIN, *Les séances d'El Aouali*. Imitation des séances de Hariri par un contemporain qui avait déjà fourni au second de ces auteurs quelques textes en arabe moderne. Il est douteux que la langue de ce taleb soit une véritable langue populaire. — Bibliographie. NICOLAS, *Le Cheïkhisme*, fasc. III. *La Doctrine*. Exposé intéressant d'une doctrine qui a précédé le babisme et préparé les esprits à cet enseignement nouveau. — MIRZA GHULAM AHMED, *The Tracting of Islam*. Ce livre ne fournira qu'une information superficielle. Ces comptes rendus sont de CL. HUART. — ALARCON Y. SANTOS, *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*. Le compte rendu est consacré surtout à la critique philologique. Il y a à signaler un bon tableau de l'enseignement qoranique au Maroc, la fin des études d'un taleb à Fas, son retour dans sa famille, un chapitre sur le mariage au

Maroc, titre trop étendu. C. R. par BEL. — VELASQUEZ BOSCO, *Medina azzahra y Alamiriya*. Fouilles importantes sur l'emplacement d'un ancien palais construit par deux khalifes omayyades (Abder Raḥmān III et Ḥakam II) et le célèbre vizir Almanṣour. C. R. par A. BEL.

Novembre-décembre. Bibliographie. J. RIBERA Y ASIN, *Manuscritos árabes y aljamiadas*. Le compte rendu fait ressortir l'importance de cette publication pour la bibliographie et l'histoire de la société musulmane. — SEYID ALI MOHAMMED LE BAB, *Le Bayán persan*, trad. par A.-L.-M. NICOLAS. Traduction des deux premières unités, divisées chacune en dix-neuf portes et précédées d'une introduction où le Báb indique quelques-unes de ses théories théologiques et cosmogoniques; les calculs des astres rappellent les procédés analogues des Baténiens et des Ḥoroufis. Dieu est inaccessible à la compréhension de tous les êtres, mais il rayonne dans chacun d'eux, de sorte que cet être le sent par une sorte d'intuition. La première créature de Dieu est la volonté primitive, créatrice à son tour de tous les êtres. M. Nicolas possède la connaissance approfondie de l'arabe et du persan indispensable à quiconque veut s'occuper sérieusement de babisme; il a été en relations avec Ṣobḥ-i-Ezel et les principaux Bâbis actuels, entre autres un vieillard des premiers adeptes du Báb qui a pu lui faire connaître la doctrine primitive de celui-ci, si transformée par ses successeurs. Ce sont là les meilleures conditions pour écrire un livre de fond. — A.-L.-M. NICOLAS, *Essai sur le cheikhisme*. IV, *La science de Dieu*. Étude d'une secte théologique différente des sonnites et des chi'ites. Le volume en question traite de la controverse de ces derniers avec les Cheïkhites et des opinions de ceux-ci sur la science de Dieu, de ses attributs essentiels, de la manière dont il a connaissance du monde. Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY (1912).

Fasc. I. GUY LE STRANGE, *Description on the province of Fars*. Traduction d'un texte du commencement du XII^e siècle de notre ère, et qu'on peut attribuer à un certain Ibn el Balkhi, d'après le manuscrit unique existant au British Museum, sur lequel a été faite la copie de M. Schefer, actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris. Après la description du Fars, les textes renferment d'importants renseignements sur la tribu des Chabankarah, descendant de Minoutcheher, petit-fils du fabuleux Feridoun, sur celle des Mas'oudis, sur les Kurdes, sur la tribu

arabe des Fezârah, etc... C'est un précieux appoint à ce que nous fournit sur la Perse la *Nozhat el Qoloub* de Hamd Allah Mustôfi, postérieur de deux siècles environ. — KRENKOW, *The Tarikh Baghdâd* (vol. XXVI) d'Aḥmed el Baghdâdi. Analyse et table d'un volume de la précieuse compilation d'El Baghdâdi sur l'histoire de Baghdâd, dont l'introduction avait été publiée par Salmon (*Introduction topographique à l'histoire de Baghdâd*. Paris, 1904). — LYALL, *The pictorial aspect of ancient Arabian poetry*. L'auteur étudie dans l'ancienne poésie arabe l'expression de la vie artistique de la race. Cette vie, pauvre en matière de luxe et de confort, avait ses avantages : la santé, la liberté, la fierté, tout ce que Maisoun regrettait dans sa fameuse pièce. La poésie s'y développait à l'aise. Les thèmes favoris étaient la description du chameau, du cheval, de l'onagre, de l'antilope, de l'autruche. L'auteur fait remarquer avec justesse qu'à l'époque où nous rencontrons les premiers monuments authentiques, cette poésie avait atteint un degré de perfection qui suppose un long passé derrière elle. Jamais peut-être le genre descriptif n'a été traité avec autant d'éclat, d'élégance, de force et de précision que chez les anciens poètes. Un certain nombre de traductions accompagnent cet essai ; j'aurais des doutes sur l'authenticité de la *Lamyyat el 'Arab*. — Bibliographie. WIET, *El Mawâiz* de Maqrizi. L'auteur a appliqué à cette difficile entreprise autant de soin que d'habileté. Quelques corrections. C. R. par H.-F. AMEDROZ. — HARDER, *Arabic Chrestomathy*. Éloges donnés à cette chrestomathie ; on aurait pu faire des réserves sur le choix des morceaux.

Fasc. 2. GUY LE STRANGE, *Description of the Province of Fars* (suite). — C.-J. LYALL, *The Pearl-Diver of al-Asha*. Publication d'un des textes cités dans l'article précédemment mentionné ; c'est la pièce d'El A'cha en l'honneur de Qaïs ben Ma'di Karib de Kindah, donnée par 'Abd el Qâdir el Baghdâdi (*Khizdnat el Adab*, I, 544). Elle est aussi attribuée à El Mosayib ben 'Alas. — J. GOLDZIEHER, *The Appearance of the Prophet in Dreams*. L'érudit orientaliste cite plusieurs exemples où le Prophète, en apparaissant en songe, aurait décidé dans plusieurs questions controversées. Toutefois, En Nawâwi s'éleva contre l'autorité accordée à de pareilles visions. Cette superstition a repris de nos jours.

Fasc. 3. H.-F. AMEDROZ, *Notes on some Sufi Lives*. A propos du *Kechf el Mahdjoub* publié par le Dr. A. Nicholson, l'auteur étudie avec finesse la question du soufisme, le caractère des soufis, leurs opinions sur les sujets les plus divers et se termine par une très utile table chronologique des soufis mentionnés dans le *Kechf el Mahdjoub*. — D.-B.

MACDONALD, *Arabian poetry*. L'auteur proteste contre l'opinion qui le représente comme un contempteur de l'ancienne poésie arabe. — C.-J. LYALL, *Sibawaihi or Sibuyah*. Il estime qu'on doit prononcer les noms propres non comme on les prononce maintenant en Perse, mais comme on le faisait à l'époque où les Arabes en eurent connaissance. La vraie forme serait donc Sêboê. — Bibliographie. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib of Yakut*, t. V. Une lacune dans les manuscrits a obligé l'éditeur de passer du tome III au tome V du dictionnaire biographique de Yaqout. Le volume est du reste une mine de renseignements pour l'histoire littéraire. Quelques corrections. C. R. par I. GOLDZIEHER.

Fasc. IV. GUY LE STRANGE, *Description of the Province of Fars* (fin). — H. AMEDROZ, *Notes on some Sufi Lives*. Quelques corrections à l'article cité plus haut. — R.-A. NICHOLSON, *The Manuscripts of the Kitâb al Luma*. Notice sur les deux manuscrits qui doivent servir à l'édition du traité arabe de mysticisme d'Abou Naşr es Sarrâdj. — Bibliographie. W. POPPER, *Abu'l Mahasin ibn Tagribirdi's Annals*, t. II, part. II. L'article signale la valeur et les défauts de cet ouvrage dont la première partie avait été publiée par Juynboll; c'est une bonne édition, indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire d'Égypte pendant la période faîmite. Quelques corrections et rapprochements avec les ouvrages encore inédits d'Edz Dzahabi et de Sibî ibn el Djouzi. C. R. par A.-R.-G. — CAETANI, *The Tajdrib al Umam of Ibn Miskaweh*. Cet auteur a simplement reproduit Tabari en l'abrégant comme le montrent divers passages cités parallèlement. Il n'eût pas été inutile de dire que l'édition, fac-simile d'un manuscrit, n'a rien de scientifique et qu'elle est d'un usage peu commode. C. R. par BLOCHET. — DUNCAN MACDONALD, *Aspect of islam*. L'auteur qui a observé de près les Musulmans dans divers centres et qui a discuté avec des savants de l'islâm, a donné un livre qui servira aux missionnaires pour bien connaître cette religion. Certains points sont discutables : par exemple que le Qorân n'est qu'une simple collection de fragments. Certaines parties sont le résultat d'une étude délibérée, quoique imparfaite et sans méthode. On ne trouve pas de mysticisme dans le sens réel du mot dans les enseignements du Prophète. C. R. par HIRSCHFELD. — LEONARD, *Islam, her moral and spiritual value*. Apologie de l'islâm où ne manquent pas les erreurs comme par exemple de dire que « Moḥammed était un fils du désert ». On y relève un manque de critique historique. C. R. par HIRSCHFELD. — C. FIELD, *Mysticism and Saints of Islam*. Ce livre est en grande partie une traduction d'œuvres de savants étrangers. L'auteur recherche les

traces de mysticisme chez Moḥammed. De courtes biographies de soufis, accompagnées de l'exposé de leurs doctrines avec des lacunes; ainsi il cite l'allégorie mystique d'Avicenne, *Hayy ben Yaqẓān* et ne mentionne pas l'ouvrage du même nom d'Ibn Ṭofaīl. C. R. par HIRSCHFELD.

1913. Fasc. I. E. RICHMOND, *The signifiante of Cairo*. L'auteur part de cette assertion inexacte — le christianisme et l'islām en sont la preuve — que l'Egypte n'a rien reçu des civilisations étrangères. Alexandrie a été le point de rencontre de la culture égyptienne et de la culture gréco-latine; le Qaire la remplaça quand l'hégémonie de l'Asie se substitua à celle de l'Europe. Dire aussi que la construction en argile est l'architecture nationale en Egypte (p. 27) est plus qu'exagéré. Le style des constructions arabes depuis la mosquée d'Ibn Touloun — celle de 'Amr a été tellement modifiée qu'on ne peut s'en servir comme de point de comparaison — est donc entièrement étranger à l'Egypte. Il en est de même des autres mosquées du Qaire, cette ville ayant été continuellement noyée sous un flot de travailleurs étrangers (p. 35). — DUNCAN MACDONALD, *Further notes on Ali Baba and the Forty Thieves*. Addition intéressante au texte arabe de ce conte publié précédemment. On trouvera aussi le schéma primitif de l'histoire de 'Ali Baba, emprunté au *Journal* de Galland; ce passage était resté inédit. — NICHOLSON, *The Goal of muhammedan Mysticism*. Discussion du sens attaché par les Soufis à certains termes métaphoriques pour exprimer l'état d'union avec Dieu : tel celui de *fanā* (opposé à *baqā*). — D. S. MARGOLIOUTH, *Some infinitives*. Justification du sens donné à *Samā'* par I. Goldziher; ce mot doit être pris dans un sens spécial, différent du sens matériel. — H. BEVERIDGE, *A supposed missing Ms of the arabian Nights*. Le manuscrit qu'on croyait appartenir à W. Jones était en réalité la propriété de lady Montague à qui il l'avait emprunté. — D. S. MARGOLIOUTH, *Some ancient arabic Literature*. Appréciation sommaire du *Kitāb el Akhbār* d'Ed Dinaweri, préface et table par KRATSKOVSKY, des *Monuments of arabic Philology* de Brönnle (où il relève un certain nombre de fautes) des voyages d'Ibn Baṭṭoutah dans l'Inde, traduit par VON MZIK, d'un guide arabe en Argentine publié par le journal syrien *Salam* de Buenos-Ayres et du *Dictionnaire étymologique de la langue turke* par BEDROS EFENDI KERESTEDJIAN.

Fasc. II. A. R. GUEST, *The Delta in the middle Age*. Publication d'un texte arabe du x^e siècle sur le Nil. Cet ouvrage n'est pas d'Ibn Serapion comme le dit le catalogue du British Museum; il fut rédigé entre 289 et 334 hég. Peut-être est-il d'Ibn Behloul. — KRENKOW, *El Quhaif et*

Hudsaili. L'auteur a recueilli les fragments de ce poète qui vécut en Arabie au commencement du 11^e siècle de l'hégire. Ces poésies, du moins celles qui nous restent, sauf quelques fragments, furent composées entre 127 et 132 de l'hégire à propos de la révolte d'El Muhaïr et des troubles qui suivirent. Elle ne paraissent pas mériter le peu de cas qu'en faisait El Asma'i et c'est un nouveau service que M. Krenkow a rendu aux études arabes en colligeant soigneusement ces débris et en les traduisant. Je lui signalerai seulement à ajouter un hémistiche donné par El 'Askari (*Kitāb es Šina'at*ain. Le Qaire, 1320 hég. p. 255). — D. B. MACDONALD, *A missing ms. of the arabian Nights*. Le manuscrit de Jones ne peut avoir été celui de Wortley Montague, car le conte publié par le premier n'est pas selon l'ordre de la table donnée par Burton de ce dernier manuscrit. — O. CODRINGTON, *Notes on the coinages of Husain Baikara*. Bibliographie : IBN AL ARABI, *Tarjuman al 'Ashwāq*, éd. par R. A. NICHOLSON. Edition et traduction des 600 vers arabes répartis en 67 odes par le célèbre mystique. L'introduction du traducteur donne tous les renseignements nécessaires et décharge Ibn el A'rabi de l'accusation de Dozy d'avoir falsifié la date de son poème. Le texte est excellent et la traduction rend fidèlement l'original. C. R. par A.-R.-G. — RICKMER RICKMERS, *The Duab of Turkistan*. C'est un beau et bon livre sur la région entre l'Oxus et le Yanartes. C. R. par H.-B. — BLOCHET, *Histoire des Mongols*. Simple note sur les illustrations. L'auteur de l'article, LAURENCE BINYON ne croit pas que l'influence chinoise ait été aussi forte sur les miniatures persanes que le croit M. Blochet.

Fasc. IV. H.-F. AMEDROZ, *Abbaside administration in its Decay from the Tajārib al Umam*. Intéressant extrait de l'ouvrage d'Ibn Miskaweh, relativement à l'administration territoriale sous l'établissement des Bouweides. Les cultures étaient négligées par les propriétaires et leurs tenanciers; les traditions administratives se perdaient peu à peu; le recouvrement des impôts devenait de plus en plus difficile et la rivalité entre Turks et Dailemites accroissait le mal. L'extrait est accompagné de notes importantes sur diverses expressions techniques : *Haqq beit el Mal*, *Diwān al Zimdm*, *'Ibra*, *Murtadja'ah*, *Maṣaliḥ*, *Taksit*, *Mardfik*, *Mu'amarah*, empruntées pour la plus grande partie au *Mafatih el Oloum* et à Hilāl es Šabi. — Miscellaneous communications : A. R. G., *A Servian Embassy to Egypt in the Fourteenth century*. Extrait d'un ouvrage anonyme donnant le récit d'une ambassade serbe en Egypte en 745 hég. (1344), non mentionnée par Ibn Iyās (*Ibn Ilyas* est une faute d'impression) et Ibn el Ouardi. — C. H. T. *The Queen of Sheba*. Le

Jystich Kavaddna mentionne un artifice semblable à celui de Salomon quand voulant vérifier si la reine de Saba avait des pieds humains, il la fit passer sur un plancher de cristal au dessous duquel coulait une eau avec des poissons artificiels. — Bibliographie. LEONE CAETANI, *Chronographia islamica*. Énumération des principaux événements constituant l'histoire musulmane ; on doit admirer la patience, l'habileté et la fécondité de l'auteur. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH. — ELLIS et EDWARDS, *A descriptive List of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*. Remarques utiles sur ce supplément par H. F. AMEDROZ. — JADANATH SARKAR, *History of Aurang Zib* ; Id., *Anecdotes of Aurang Zib*. Le premier ouvrage est un excellent récit des premières années du règne ; le tome II contient dans la bibliographie la description de 44 manuscrits persans étudiés par l'auteur. Le second ouvrage est une traduction faite sur le persan de 72 courtes anecdotes sur Aurang Zib.

Facs. 4. W. CROOKE, *The Queen of Saba*. L'épisode de la reine de Saba, croyant entrer dans une pièce d'eau, alors qu'elle marche sur une surface de métal — épreuve tentée par Salomon — n'a pas de rapport, quoi qu'en dise l'auteur, avec le conte des gens naïfs qui prennent un champ de lin en fleur pour de l'eau.

JOURNAL DES SAVANTS.

Nouv. série, X^e année 1912.

Mars. H. CORDIER, *Dehli*. Tableau sommaire mais exact, d'après Cunningham, de l'histoire de Dehli depuis sa fondation jusqu'au moment où elle vient d'être déclarée la capitale officielle de l'Inde.

Juin. Bibliographie. CAETANI, *Studi di storia orientale*. Résumé de l'œuvre gigantesque des *Annali*. L'auteur a donné comme des certitudes les hypothèses de Winckler ; le domaine de l'Arabie musulmane lui est plus familier et il y a profit à l'y suivre. C. R. par R. DUSSAUD. — BRÖNNLE. Le compte rendu par HOUDAS est trop indulgent ; ce ne sont pas « quelques fautes » qu'on peut y relever, c'est une multitude et les autres comptes rendus l'ont surabondamment démontré. Il est regrettable de voir une édition aussi lamentable, de l'aveu des orientalistes compétents d'Allemagne « destinée à montrer à tous les musulmans la haute estime dans laquelle sont tenues en Allemagne leur langue et leur religion ».

Septembre. DIEULAFOY, *Les arts en Perse*. Exposé intéressant des découvertes faites par Henry d'Allemagne dans son voyage, dans le nord de la Perse.

Octobre 1912. DIEULAFOY, *Les arts en Perse* (fin). — SALADIN, *Le phare d'Alexandrie*. A propos de l'ouvrage de H. THIERSCH, *Pharos antike Islam und Occident*. On n'a pas encore trouvé d'explication de la tradition arabe du verre et du bronze sur lesquels, au dire des écrivains musulmans, reposait le phare d'Alexandrie. Peut-être sont-ce tout bonnement des talismans.

KELEKI SZEMLE

T. XIV, 1913.

N° 1-2. Bibliographie. BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rachid ed din* (2^e article). Ce n'est pas une introduction au vrai sens du mot, destinée à faire connaître à un cercle étendu de lecteurs l'œuvre de Rachid eddin, à examiner les matériaux dont il s'est servi, la manière dont il les a employés, enfin à jeter un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre. C'est une série d'études intéressantes, mais indépendantes les unes des autres, qu'aucun lien ne réunit. On y trouve, du reste, des tableaux esquissés de main de maître, comme celui de la cour du sultan Oldjaitou. On y rencontre aussi un travail critique où l'auteur signale, avec des détails qui témoignent d'une prodigieuse lecture des manuscrits persans, les destins extraordinaires du texte. Un autre chapitre traite de la chronique métrique d'un certain Chems eddin el Kachâni qui contient des détails intéressants sur l'origine mythique des Moghols. Il eut été nécessaire, et M. Blochet était mieux qualifié que tout autre pour cette tâche, d'étudier le destin du christianisme monophysite chez les Moghols de cette époque. Les conséquences de leur invasion pour l'unification des populations auparavant absolument séparées — par exemple la Chine et la Syrie — est signalée avec perspicacité. Les éclaircissements sur l'histoire ancienne des peuples altaïques sont importants, quoi qu'ils ne soient parfois qu'indiqués. L'invasion de Tchenguiz-Khân apparaît comme un épisode séculaire de la lutte d'Irân et de Tourân. Quant à des rapports hostiles entre Arabes et Persans à des époques primitives, ils sont légendaires : ce sont des récits tendancieux du Boundehech sous l'influence de la haine contre l'islâm. Les derniers essais complètent ce que nous savons de la période moghole de la Perse. En appendice, l'auteur nous donne

une traduction fidèle de l'histoire de la dynastie moghole, faite sur l'ouvrage chinois, le *Juan Šao-Pi-Šin*. On peut souhaiter, d'après ce volume, que M. Blochet nous donne bientôt un ouvrage d'ensemble sur les Moghols et refasse ainsi les travaux, d'ailleurs méritoires, de Mouradjah d'Ohsson et de Howorth. C. R. par S. P. OSZTERN.

MITTEILUNGEN DES SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN NEBST
ANDEREN.

T. XV, 1912.

II^e partie RESCHER, *Westere arabische Handschriften der Köprülü-Bibliothek* (fin). A remarquer dans la bibliothèque de Ieni Djami le *Kitab Mabâhidj el Fıkar* de Moḥammed el Ouafouat (n^o 78); le commentaire de la *Ḥamasa* d'Abou Tammâm par Ibn Djinni (n^o 82), dans celle de Nour i Osmaniye, le *Ta'hil el Gharib* d'Ibn Hidjdjah (n^o 89); la *Takhlilât el Kobra* de 'Ali ben Ḥamzah; (n^o 90) un fragment de la *Kharidat el Qaṣr* d'El Iṣbahani (n^o 92); le *Diwân* d'Abou Tammâm avec le commentaire de Tabrizi (n^o 102); le *Diwân* de Zohair avec le commentaire de Tha'lahbi (n^o 203); l'article se termine par une note importante sur le *Diwân* d'Imrou'l Qais, d'après un manuscrit de la bibliothèque Laleli (1820) et un autre de la bibliothèque de Bayezid (2684).

III^e partie. Afrikanische Studien. — M. HARTMANN, *Zur Geschichte der Westlichen Sudan*. Etude consciencieuse et soigneusement documentée sur le pays de Wangara mentionné pour la première fois par El Idrisi; ce mémoire peut-être considéré comme un modèle d'information; en même temps, l'auteur a le mérite de s'élever contre les fantaisies des faiseurs d'étymologies et de systèmes qui font de la science comme un singe, lâché dans un laboratoire, ferait de la chimie.

T. XVI, 1913.

III^e partie. E. MITTWOCH, *Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alter Araber*. Dans un appendice au livre des proverbes de Ḥamzah el Iṣbahani, proverbes insérés intégralement dans le recueil de Meidâni, se trouvent une trentaine de chapitres dont les dix premiers renferment des histoires destinées à expliquer soit des noms d'animaux, soit des proverbes sur eux. Les vingt suivants sont consacrés à énumérer les superstitions anté-islamiques, leurs moyens de protection contre le mauvais œil, contre les maladies; l'emploi des

amulettes et des charmes. De très nombreux emprunts ont été faits par En Noueiri à ces chapitres et nous en connaissons une grande partie grâce aux *Additamenta* de Rasmussen. C'est un précieux appoint à ce que nous connaissions déjà, et M. Mittwoch, qui s'est déjà occupé avec succès de Hamzah d'Isfahan, a rendu un grand service en traduisant une partie de ces suppléments et en publiant quelques textes. Une partie des fables citées sont des variantes de recension connues, ainsi le n° 2, l'autruche qui prétend être tantôt un chameau, tantôt un oiseau, rappelle celle de La Fontaine (II, 5) ; *La chauve-souris et les deux belettes* (cf. aussi Chauvin, *Bibliographie arabe*, III, p. 52) ; le n° 3 : l'autruche qui veut avoir des cornes et perd ses oreilles, fut un objet de comparaison avec Amaury, roi de Jérusalem, quand il fut obligé par Salaheddin de renoncer au siège de Damiette (Ibn el Athir, ap. *Historiens orientaux des Croisades*, t. I, p. 570 ; t. II, p. 260 ; Hartwig Derenbourg, *Ousamâ ben Mounkidh*, 3^e part., II, Paris 1893, p. 348). Ailleurs, l'autruche est remplacée par un chameau (Bib. Nat. de Paris, fonds arabe 3464 f. 86), ou encore c'est un âne (cf. Chauvin, *Bibliographie arabe*, III, p. 52) auquel on peut ajouter un proverbe afghan, Thornburn, *Banu or our afghan frontier*, Londres, 1876, in-8, p. 311). A la note 8 de la p. 44, j'ajouterai que le 2^e hémistiche des vers d'El 'Acha de Badjilah se trouve encore dans Ech Cherichi, *Commentaire des séances de Hariri*, II, 150 ; à la note 3 de la page 245, le vers de Dzou'l Isba' el 'Adouâni est cité dans le *Kitâb et Aghâni*, III, 8 ; El Mo'ahhar, *Le livre de la création*, IV, 33. — KAMPFFMEYER, *Weitere Texte aus Fes und Tanger*. Un certain nombre de ces textes se rapportent à des sujets religieux : le n° 1, le saint qui prédit un sommeil éternel au roi près duquel un serviteur n'avait pas voulu l'introduire parce que son maître dormait ; le n° 3, pèlerinage au tombeau d'un saint pendant le séjour des chérifs de Ouazzan à Fâs. La fête de l'Anšra à Fâs complète les descriptions de Doutté et W. Marçais. Les textes précédents sont de Fâs ; les suivants de Tanger : n° 6, *Le chacal et le hérisson*, cf. un conte du Mzab dans mes *Contes berbères* (Paris, 1887) ; n° 2, *Le lièvre et le chacal* et les rapprochements ; n° 7, *Chacun doit un compte* ; n° 13, *Vie des tolbas à Fâs*, à rapprocher des textes de W. Marçais et d'Alarcon sur le même sujet ; n° 14, *Coutumes des Marocains : Le mariage, la naissance* (Cf. Ben Ali Merad, sur les fêtes à cette occasion à Safi) et la circoncision ; n° 415, *Un prêche à Fâs*. Ces textes, en dehors de leur intérêt linguistique, sont un appoint intéressant à la sociologie et au folk-lore du Maroc.

MUSEON.

Nouvelle série. T. XIII, 1912.

Fasc. II. Bibliographie. NICOLAS, *Essai sur le cheïkhisme ; le cheïkhisme, le Beyân persan* ; E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'Islâm*. Annonce élogieuse de ces ouvrages par V. CHAUVIN.

Fasc. III-IV. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. V, 1^{re} partie. Éloge mérité donné à cette publication par J. FORGET qui signale spécialement l'étude du P. Lammens sur le khalifat de Yazid.

Fasc. V-VI. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. V, II^e partie. Même appréciation élogieuse par J. FORGET.

ORIENTALISCHE LITTERATURZEITUNG.

1912. N° 7. Juillet. Bibliographie. JANSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*. C. R. par H. GRIMME qui fait ressortir toute l'importance des fouilles faites à Medain Salih, pour l'épigraphie minienne, lihyanite et thamoudite ; il signale aussi les esquisses ethnographiques qui terminent ce livre. — GEORG JACOB, *Ein aegyptischer Jahrmarkt im 13^e Jahrhundert*. Nouvel extrait de l'ouvrage d'Ibn Donyal, accompagné de notes instructives. Ce morceau nous fait passer en revue les principaux personnages de la société égyptienne un jour de marché ; le camelot aux mille métiers, dont le nom générique, Sasân, se trouve déjà dans Hariri ; le charmeur de serpents, le marchand d'herbes, le chirurgien, l'astrologue, le « père des chats » (*Abou'l Qitat*) qu'on voit encore figurer aujourd'hui dans les ombres chinoises, le conducteur d'ours, le soudanais Natou, etc. Quelques corrections à la traduction.

N° 9. Septembre. Bibliographie. HUGO GROTHE, *Meine Vorderasien-Expedition von 1906-1907*. Il y a à noter une traduction d'un texte turk de Mustafa Nouri, avec de riches annotations et une préface copieuse sur cette secte ; en outre, une bibliographie. Les livres des Yézidis, cités par le P. Anastase-Marie dans l'*Anthropos* (1911), sont apocryphes, au dire de M. Grothe. C. R. par BOCK. — SYKES, *The Gray of the Shia World*. Sans avoir la valeur du Hajji Baba de Morier qui lui avait servi de modèle, l'ouvrage n'en est pas moins à recommander. C. R. par MANN. — H. VIOLLET, *Fouilles à Samarra*. Article défavorable de HERZFELD, où perce évidemment l'hostilité d'un concurrent.

16^e année, 1913.

N^o 1. Janvier. KRATSKHOVSKY, *Abd Hanifa ed Dinaweri, Kitāb el Akhbār*. Préface, variantes et index. Nous ne savons guère de cet historien que la date de sa mort (282 hég.), mais il nous apparaît comme un polygraphe de valeur. Il fut non seulement historien, mais naturaliste et astronome. Son livre « *Les longues histoires* » a une haute valeur, par exemple pour l'histoire des Sassanides, la lutte de Mo'aouyah ou de 'Ali, les dernières guerres des Kharedjites, la révolte d'Abou Moslim. W. Guirgass avait donné de cet ouvrage une édition qui fut achevée après sa mort par le baron de Rosen; celui-ci avait commencé la préface et les index, mais il mourut avant d'avoir terminé ce complément indispensable du livre. C'est à M. Kratschkovsky que nous le devons et à qui nous devons savoir d'autant plus de gré qu'il a collationné un troisième manuscrit resté inconnu à Guirgass. C. R. par M. STRECK.

N^o 2. Février. JOHANN GEORG, grand duc de Saxe, *Tagebuchblätter aus Nord Syrien*. L'auteur du compte rendu, L. KÖHLER ne semble rien trouver de bien remarquable dans ce livre, sinon les photographies. — HARTMANN, *Die arabische Frage mit einem Versuche d. Archæologie Yemen*. L'auteur salue dans ce livre la résurrection du sentiment national arabe; on le lira comme une proclamation aux Orientaux; les lecteurs européens profiteront surtout des riches matériaux contenus dans les notes. Pour bien faire connaître l'origine de cette renaissance de la conscience orientale, l'auteur reprend l'histoire de l'Arabie aux plus anciennes époques, et nous y gagnons une digression des plus instructives sur le Yémen: c'est en historien plutôt qu'en philologue qu'il en parle et à l'occasion, il combat certaines thèses de Winckler et de Glaser (tous deux morts aujourd'hui). Son œuvre conservera son importance même quand le trésor des inscriptions rapportées par ce dernier sera livré au public. C. R. par H. GRIMM. — VON MŽIK, *Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China*. Cette traduction est accompagnée d'un bon commentaire; il est à désirer que les autres parties du voyage d'Ibn Baṭṭouta soient également présentées au public. C. R. par E. HERZFELD.

N^o 3. Mars. R. HARTMANN, *Al-Ḳadam bei Damaskus*. Le petit village d'El Ḳadam, aujourd'hui station de chemin de fer du Ḥidjāz, a une histoire légendaire que M. Hartmann suit consciencieusement à travers les âges depuis le vi^e siècle de l'hégire. Il aurait pris son nom de l'empreinte du pied du Prophète (aux indications de l'auteur sur ce sujet, on peut

joindre l'enquête commencée par la *Revue des Traditions populaires*) et aurait marqué aussi l'emplacement du tombeau de Moïse.

N° 4. Avril. Bibliographie. E. BANSE, *Tripoli*. L'auteur du compte rendu, E. BRANDENBURG, reproche à ce livre, tout en reconnaissant son mérite sur certains points (description de la maison, de l'oasis, de la culture) son jugement sévère sur les Orientaux et en particulier la femme turke. — P. RONZEVALLE, *Sur les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie*. Travail signalé avec éloge par E. SÜSSHEIM.

N° 6. Juin. Bibliographie. FLURY, *Die Ornamente der Hakim-und Azhar Mosquee*. Travail très méritoire et qui complète celui de Van Berchem. C. R. par J. STRZYGOWSKI. — E. BANSE, *Auf den Spuren der Bagdadbahn*. D'après le compte rendu de E. BRANDENBURG, on peut conclure que le livre peut suffire à des lecteurs qui ne veulent qu'un tableau superficiel, tout en signalant le style maniéré de l'auteur et quelques propositions singulières, comme par exemple que les Ottomans descendent des Hittites. — C. KLÄSI, *Der maläiische Reineke Fuchs*. Simple annonce du livre par F. BORK.

N° 8. Août. C. A. BÆDEKER, *Aegyten und Sudan*. Livre dont on doit être reconnaissant à l'auteur. C. R. par W. MAX MÜLLER, — MAX GRÜNERT, *Arabische Lesestücke*, fasc. IV. Ce fascicule est consacré au Qorân; il est recommandable surtout par le glossaire. C. R. par A. RECKENDORF. — NALLINO, *L'arabo parlato in Egitto*. Ce n'est pas seulement un manuel grammatical et lexicographique, mais il renferme une foule d'excellentes choses sur les idées et les réalités de l'Orient. C. R. par H. GRIMME.

N° 10. Octobre. HERZFELD, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*. Le compte rendu par E. BRANDENBURG, fait ressortir toute l'importance de ce rapport sur une ville qu'on peut appeler « une Pompéi musulmane » avec cette différence que nous avons affaire ici à une capitale où résidèrent cinq souverains, tandis que Pompéi était une simple ville de province. Un chapitre important est celui (le 2^o) qui traite de la mosquée d'El Motawakil dont la construction (846-852) avait coûté 15 millions de dirhems. Le minaret « la Malouyah », haut de 50 mètres, est encore bien conservé et s'aperçoit à une journée de distance. M. Herzfeld le considère, non comme une imitation des tours babyloniennes, mais comme dû à une tradition babylonienne qui passa aux Sasanides et dura jusqu'au ix^e siècle. A noter aussi le bassin considérable servant aux ablutions rituelles et qu'on appelle aujourd'hui « La Tasse de Pharaon ». — ELSE REITEMEYER, *Die Städtegründungen*

der Araber im Islam. En réalité, la plupart de ces fondations, sauf le Qaire (et sans doute Fâs et Marrâkoch) sont des restaurations de villes anciennes ; néanmoins le livre sera utile aux historiens et aux géographes qui ne connaissent pas l'arabe. C. R. par HANS VON MŽIK. — JORGA *Geschichte des osmanischen Reiches*. L'histoire de l'empire ottoman a été écrite au xix^e siècle par von Hammer, Zinkeisen et Jorga (on pouvait ajouter Salaberry, Alix, Jouannin, Poujoulat, Lamartine, Lavallée, La Jonquière). Le premier seul (et aussi Jouannin) a pu puiser directement aux sources orientales ; elles sont restées inaccessibles, sinon en traduction, aux deux autres. Cette lacune est sensible dans l'œuvre de M. Jorga qui est cependant un des historiens les plus remarquables de l'époque contemporaine ; il n'a pas davantage utilisé la riche littérature russe et polonaise, non plus que les documents serbes et hongrois. C. R. par SÜSSHEIM. — M. HARTMANN, *Islam, Mission, Politik*. Ce compte rendu par TRAUGOTT MANN est une critique acerbe et injuste de l'œuvre de M. Hartmann qui, par son expérience de la société musulmane en Syrie, en Turquie, dans le Turkistân a une toute autre autorité que son contradicteur et a beaucoup mieux compris que lui l'impossibilité où est l'islâm, figé dans sa doctrine, de progresser. — H. GROTHE, *Durch Albanien und Montenegro*. Souvenirs intéressants de voyage. C. R. par SÜSSHEIM.

N° 11. Novembre. Bibliographie. E. MITTWOCH, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Cultus*. C'est la reprise du travail amorcé par Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume genommen*. Mittwoch, approuvé par l'auteur du compte rendu, Löw, juge que le rôle de la prière musulmane et l'observation du jour du Seigneur sont une imitation des juifs et non des chrétiens. Les arguments ne m'ont pas paru concluants. — LAMMENS, *Fatima et les filles de Mahomet*. L'hypothèse de Lammens paraît hardie au premier abord, mais la masse de preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse confirme la justesse de sa méthode. Toutefois, une question se pose : si l'islâm n'a eu à son berceau que des gens d'un esprit si étroit, si égoïste, comment se fait-il qu'il ait eu une marche victorieuse, aussi exceptionnelle ? La question est là et elle ne se restreint pas à l'islâm. C. R. par H. GRIMME.

N° 12. Décembre. LUDWIG SZAMATOLSKI. *Aus türkischer Volks-und Kunstdichtung*. Ces deux travaux sont deux traductions, l'une du roman de Köroglou, l'autre des poésies d'Aḥmed Hikmet Usumdji. C. R. par K. SÜSSHEIM. — V. BÉRARD, *La mort de Stamboul*. Il est surtout question des nationalités opprimées dans l'empire ottoman, dans ce livre

où l'auteur fait preuve d'une perspicacité supérieure. C. R. par E. SÜSSHEIM.

QUESTIONS DIPLOMATIQUES ET COLONIALES (1912).

N° 358. 16 janvier. H. MARCHAND, *L'exode des Musulmans algériens*. L'auteur cherche les causes de cette émigration partie des régions de Setif et de Tlemcen. La réalité est qu'elle est due à une recrudescence de fanatisme exploitée, sinon provoquée, par les agents de la Turquie qui ont fait miroiter aux yeux de populations crédules les avantages, pour les vrais croyants, de vivre, loin de la domination infidèle, sous l'autorité musulmane. D'ailleurs, plus de 200 émigrants sont rentrés en Algérie, désabusés et ruinés. Quant à la question du statut personnel, elle n'a joué qu'un rôle très secondaire, et seulement grâce aux menées de quelques individus, en communauté d'idées et en relations avec les agitateurs nationalistes d'Egypte et d'Orient. L'auteur rend justice aux services rendus par le code de l'indigénat et les tribunaux répressifs.

N° 364. 16 avril. H. MARCHAND. *La Perse musulmane*. Enumération sommaire des journaux indigènes en Turquie, en Perse, dans l'Inde, en Egypte et dans l'Afrique du Nord. Il serait utile de la reprendre avec plus de détails, comme l'a fait M. Hartmann dans sa *Presse in Egypt* et ses *Unpolitische Briefe*.

N° 366. 16 mai. M. SAUVÉ, *La situation en Perse*. Tableau exclusivement politique.

N° 371. 1^{er} août. Bibliographie. G. BABIN, *Au Maroc*. Appréciation trop indulgente de ce livre superficiel et hâtif qui, à côté de quelques appréciations exactes sur le rôle joué par les Espagnols et l'ancien résident général, renferme une quantité d'erreurs. M. Babin ne paraît pas savoir l'arabe et l'on doit avoir des doutes sur la réalité de son entrevue secrète avec l'ancien sultan du Maroc, qui ne comprend pas le français et sur le rôle de qui il s'est absolument mépris.

N° 372. 16 août. A. DUBOSCQ, *La presse en Turquie*. Court résumé où il faut relever le projet déposé au Parlement turk par les Jeunes-Turks et punissant très sévèrement l'outrage à un culte reconnu. La loi de 1909 punissait déjà les discussions religieuses dans la presse.

N° 374. 16 septembre. H. FROIDEVAUX, *L'œuvre civilisatrice des Turks en Tripolitaine*. Tableau, d'après un Suisse reconnaissant du bon accueil qu'il avait reçu, des efforts d'Ibrahim Pacha pour relever la Tripolitaine

de l'état d'abaissement où elle se trouvait et où l'ont surprise les Italiens. Il y a à faire une large part aux erreurs et aux exagérations dans l'œuvre de M. Bernet qui ne sait ni l'arabe ni le turk, et la meilleure preuve en est dans le désarroi qui a facilité aux Italiens la conquête du pays.

RECUEIL DES NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE
DE CONSTANTINE.

T. XLV, 1911 (paru en 1913).

J. Bosc. *Notice sur trois inscriptions tumulaires inédites*. Deux d'entre elles sont arabes, la première est importante car c'est la seule qui existe du xv^e siècle à Constantine (15 de dzou'l qa'da 886 de l'hégire); c'est celle de 'Aïchah, fille de Hasan bey de Constantine (et non Hosain comme il est dit dans le commentaire). — E. CHOISNET, *Coutumes Kabyles*. Légende de la Kabylie qui explique le respect des Kabyles pour les fourmis. Elles auraient, à la demande de Jésus, rapporté à Marie l'aiguille dont elle se servait pour raccommoder les vêtements de son fils.

RENDICONTI DELLA REALE ACCADEMIA DEI LINCEI.

V^e série. T. XXI, 1912.

Fasc. III-IV. Pizzi, *Catalogo e descrizione di XXII codici manoscritti persiani della biblioteca della R. Acc. dei Lincei*. Dans cette liste de manuscrits persans donnés par le prince L. Caetani, on peut en relever quelques uns qui traitent de religion et de philosophie; (n° 2) la 'Aqidah de Moḥammed ibn el Ouahhâb; (n° 4) un commentaire chi'ite du Qorân par Ibn Chokr Allah Fath Allah de Kâchân, vers 950 h. (1543 de J.-C.); (n° 8) un manuscrit dans une langue musulmane inconnue à l'auteur du catalogue ourdou? kurde? malais? (il eut été à propos d'en reproduire une page); de nombreuses citations du Qorân; (n° 10) une œuvre anonyme en methnevi, recueil de préceptes et d'exemples au point de vue mystique, avec de nombreuses anecdotes; (n° 13) le poème mystique *Sobḥat el abrâr* de Djâmi; (n° 18) un livre anonyme de prières et d'invocations en arabe avec des instructions en persan; (n° 19) *Hilyat el mottaqin* (ornement des gens pieux) par le zélé chi'ite Moḥammed Baqir ben Moḥammed Taqi, mort en 1110 hég.; (n° 20) le Diwân complet du poète soufi 'Orfi de Chirâz, mort en 999 hég., comprenant entre autres

un poème mystique, *Medjma' el Abkâr.*; (n° 22) le poème mystique *Sil-silat edz Dzahab* de Djâmi'.

Fasc. 1-10. GABRIELI, *Indice alfabetico di tutte le biografie contenute nel Wafi bi'l wafayât di al Şafadi*. La bibliothèque du prince Caetani contient une photographie complète du dictionnaire biographique d'eş Şafadi dont l'œuvre est dispersée dans diverses bibliothèques d'Europe. En attendant qu'on publie ce texte important, M. Gabrieli donne la table des articles qu'il contient.

REVUE AFRICAINE.

LVI^e année, 1912.

1^{er} trimestre. DAUMAS, *La femme arabe*. On retrouve dans cet article les qualités et aussi les défauts de l'auteur. Il a su réunir une quantité de renseignements, mais sans en contrôler la valeur. A côté d'une anecdote sur l'adresse des femmes dont l'héroïne est la fille d'un bey d'Oran, on en trouve une autre empruntée (et non directement) à l'Arabie antéislamique : c'est l'aventure du mariage d'El Hârith et de Bohâisah, qui fut retardé jusqu'à la conclusion de la paix entre 'Abs et Dzobyân. Les personnages sont confondus : le prétendant, El Hârith, fils de 'Aouf est appelé 'Abd el Malek ; le père de la jeune fille demandée en mariage est nommé Ben Sinâne (au lieu d'Aous ben Harithah) du nom du père du confident d'El Hârith : Kharidjah ben Sindân. Si le général Daumas ne pouvait, vu son ignorance en arabe littéraire, consulter le *Kitâb el Aghdni* d'Abou'l Faradj el Isbahâni qui raconte tout au long cette histoire (t. IX, p. 149-150), il aurait pu la lire en français dans Perron, *Femmes Arabes avant et depuis l'islamisme* (Paris et Alger, 1858, in-8) p. 139-144, ou dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (Paris, 1848, 3 v. in-8), t. II, p. 495. On la trouve encore dans Ibn Nobata, *Sarh el 'O'youn* (Boulaq, 1274 h., in-8) p. 82-83, et cette version était rendue accessible par la traduction latine de Rasmussen, *Additamenta ad historiam Arabum* (Copenhague, 1821, in-4) p. 38-40. Cet exemple, au milieu d'une foule d'autres, montre que l'article aurait eu besoin d'une sévère révision et que c'est un mauvais service qu'on a rendu au général Daumas en publiant, sans la corriger, une œuvre posthume.

2^e trimestre. GOGNALONS, *Le palmier dattier*. C'est la reproduction intégrale (sans avertissement) du très médiocre article signalé plus haut dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*. — DESTAING,

Notes sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale (suite). Continuation de cet excellent répertoire. A signaler : le *Diwân* de Dzou'r Rommah (n° 37), les *Naoudzil* d'El Qaşri; une histoire anonyme du Fouta (n° 41), une qasidah de Moḥammed Fâl ben Motali' sur les compagnons du Prophète morts dans les expéditions (n° 42. Cf. sur l'auteur, Aḥmed ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, Le Qaire, 1329 hég., p. 341-342); un commentaire d'Aḥmed el Badâoui el Madjhisi sur une ardjouzah relative à la généalogie des tribus de l'Arabie (n° 44; cf. sur l'auteur, Aḥmed ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, p. 347-348); une biographie du Prophète : *Hollat es Siyarâ fi Ansâb el 'Arab* par Moḥammed ben Sa'id el Yedali (n° 45); un commentaire de Sid el Mokhtâr sur la *Senousiyah* (n° 47); un traité de droit en vers par Moḥand Bâbah ben El Mokhtâr (n° 48). — Bibliographie. CL. HUART, *Histoire des Arabes*, simple annonce.

3^e trimestre. DERENDINGER, *Note sur le dialecte arabe du Tchad*. Complément utile du volume de Carbou (*Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouadaï et à l'Est du Tchad*, Paris, 1913, pet. in-8°) que n'a pas connu l'auteur. Il est suivi d'un certain nombre de textes, chansons et traditions historiques sur l'histoire du Baguirmi. La tradition s'accorde à faire venir d'Égypte les ancêtres des sultans. — SEROKA, *Le Sud Constantinois de 1830 à 1855*. Détails intéressants sur cette période, recueillis à une époque où ils étaient encore dans les mémoires et aujourd'hui oubliés. — DESTAING, *Notes sur les manuscrits de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler : Moḥammed el Fâdhel, *T'hamr el Ghâni fi ta'rif Aḥmed et Tidjâni*. Biographie du fondateur de l'ordre des Tidjania (n° 51); El Mokhtâr ben Aḥmed el Kounti. Commentaire sur la *Fatiḥah* (n° 52); Commentaire d'Et Tâtâi sur la *Risalah* d'Ibn Abou Zeïd (n° 53. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arab. Litteratur*, I, 178); Traité anonyme d'astrologie (n° 54); *Es Sollam el Asmâ*, traité de théologie de Moḥammed ben El Mokhtâr el Kounti (n° 55); Moḥammed en Nâbighah b. 'Omar ech Chinguiti, *Commentaire sur le traité de droit d'El Akhdari* (n° 58 : peut-être le personnage mentionné par Ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, p. 90-91).

4^e trimestre. SEROKA, *Le Sud Constantinois de 1830 à 1845* (suite). — VOINOT, *La campagne de 1852 contre les Beni Snassen*.

LVII^e année 1913.

1^{er} trimestre. A. JOLY, *Saints et légendes de l'islam*. 1. Sidi Moḥammed bel Hamrich et les Beni Habib. Le miracle qu'on attribue à ce saint (le bœuf coupé en morceaux, cuit et ressuscitant à l'appel de son maître) se retrouve en pays musulman, attribué à Sidi Aḥmed ben Yousof à

Ténès (cf. R. Basset, *Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8°, p. 86-89 et les références citées) à Sidi Bou Djemlin de Msila à Bougie (cfr. Féraud, *Notes sur Bougie*, *Revue africaine*, t. III, p. 296); à 'Ali Ou Mousa des Ma'atka (Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8°, p. ccxxi). On rencontre encore ailleurs cette légende : en Arménie, c'est Grégoire de Nâregh qui fait ce miracle (Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, 1903, p. 604, note 2). Poursuivis par la malédiction, les B. Habib émigrèrent au Maroc (cf. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. I. Paris, 1907, in-8, p. 354-356).

— 2. *Kheira du kef Lakhdar et Si Mohammed Moul el Kef Lakhdar*. Les taches noires verticales qu'on trouve sur les rochers du mont du Titteri, seraient les soldats d'une certaine Kheira qui auraient essayé d'arrêter les musulmans conduits par Sidi 'Abdallah (ben Dja'far). Le saint dont il est question ensuite, vivait au VII^e siècle de l'hégire; comme preuve de sa sainteté, il accrocha un jour son sac de provisions aux Pléiades. Il eut une nombreuse descendance, particulièrement les Oulâd Sidi Mohammed du kef Lakhdar. Ils habitent près de la qoubbah du saint, autour de laquelle les B. Bou Ya'qoub, voisins de Berrouaghia, leurs vassaux religieux, célèbrent tous les ans une fête le 26^e jour de l'été arabe. — 3. Sidi Aïssa Moul el Hodba dont la filiation est incertaine; il vécut en ascète dans les montagnes au nord du Zaghez. A sa descendance appartient Sidi Aammeur, ancêtre d'une fraction du même nom, grand chasseur, qui fut guéri d'une fracture par un miracle de son frère Sidi Rabah. On fait sur les funérailles de Sidi Aïssa, le même récit que sur celles de Sidi Cheïkh, de Sidi Ahmed el Bedjâi, etc. (cf. R. Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8°, p. 33-34, note 2). — 4. Sidi Ben Aliya, Sidi Aïssa ben Mohammed et Sidi Bayezid. Le premier est un des plus célèbres saints des Ouled Naïl (cf. sur lui Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, grand in-18, p. 213-226); c'est lui qui délivra le marabout d'Aumale; Sidi 'Aïssa (cf. sur lui Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 83-104, qui ne mentionne pas cette mésaventure), qui avait été avalé par un marabout rival (cf. l'aventure de Sidi Ahmed ben Yousof et de Sidi Smian dans mes *Contes populaires berbères*, Paris, 1887, in-18, n° xvi, p. 32-33, et l'étude d'A. Lang, *Customs and Myths*, Londres, 1885, in-8°, p. 45-64). Il est aussi l'auteur de dictons comme Sidi Ahmed ben Yousof et Sidi Ahmed el Medjdoub. Pour Sidi Bayezid, on sait que c'était un ascète qui se tenait sur une jambe et causa de l'envie à Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni; celui-ci obtint

de Dieu que son concurrent serait transporté dans le désert des Sahari où il mourut inconnu de tous, excepté de Sidi Ben Aliya. — 5. Sidi El Hadj 'Aïssa de Laghouat et Sidi Nâil. Le premier vivait à la fin du xvii^e siècle et au commencement du xviii^e (cf. sur lui R. Basset, *Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, p. 70-71). M. Joly ne dit pas d'où lui vient son surnom de Mouley Sebsi (le maître de la pipe). Quant à Sidi Nâil, ancêtre éponyme de la tribu de ce nom et à qui on attribue aussi des dictons, sa légende a été rapportée en détail par Arnaud, *Histoire des O. Nâil, Revue africaine*, septembre 1872, p. 330-333, et Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 190-200. — 6. Quelques auteurs moins connus : Sidi 'Ali ben Mohammed, ancêtre de Sidi 'Abd el 'Aziz, fondateur du qsar de Charef; Sidi Ya'qoub ben Djemil, chez les B. Hassen, qui eut des démêlés avec Sidi 'Aïssa ben Mohammed; Cheïkh ben Ez Zaoui chez les Mzita, qui, de voleur, se fit marabout et poète et dont les élucubrations sont encore chantées chez les O. Nâil; Sidi Yousof, enterré chez les Bou 'Aïch, descendant de Sidi Ahmed b. Yousof; Sidi Sa'ad, des Sahari, mort à El Ousekh, emprisonné par 'Abd el Qaoui (et non Abd el Khaoui) dont la légende fait un bey d'Oran; Sidi 'l 'Adjadj qui maudit une mare près de Taguin. L'auteur fait justement remarquer que le processus légendaire continue de nos jours et cite des contemporains « candidats à la sainteté musulmane »; sur la manière de devenir marabout, on peut rapprocher un passage de Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (Paris, 1873, 3 v. in-8°), t. I, p. 94. — BEL, *Fouilles faites sur l'emplacement de l'ancienne mosquée d'Agadir*. L'auteur raconte l'histoire des mosquées qui furent successivement édifiées à Agadir près de Tlemcen, l'ancienne Pomaria des Romains, par Idris I (en 789 de J.-C.), puis par son fils Idris II, enfin sous Yaghmorâsen. Aujourd'hui, il ne reste plus qu'un minaret. M. Bel, par des fouilles habilement conduites, a découvert un certain nombre de murs qui permettront, grâce à des recherches ultérieures, de reconstituer le plan de cette mosquée, soit idrisite, soit abd el ouadite. — BEN ALI MERAD, *La Zyadah ou naissance d Saï*. Description détaillée des cérémonies qui accompagnent la naissance d'un enfant dans cette partie du Maroc. — SAINT CALBRE, *Constantine et quelques auteurs arabes constantinois*. Quelques détails sur l'histoire moderne indigène. — G. YVER, *Si Hamdan ben Othman Khodja*. Étude consciencieuse sur cet intrigant indigène qui joua un rôle assez louche dans les premières années de la conquête. — DESTAING, *Notes sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler : deux

qaṣidahs relatives à l'histoire de la Mauritanie. J'ai publié la première, celle d'Ibn Khalnâ, dans ma *Mission au Sénégal*, t. I (Paris, 1909-1913) appendice I, p. 543-551, n° 66; 'Abdallah el 'Alaoui, *Commentaire de la Raoudhat en Nisrin* (n° 68). Bibliographie. W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*. Appréciation élogieuse et quelques additions. — ALARCOS Y SANTON, *Textos arabes en dialecto vulgar de Larache*. La transcription laisse à désirer. Ces comptes-rendus sont de BEN CHENEB. LVII^e année. 1913.

2^e trimestre. YVER, *Mémoire de Bouderbah*. La seule chose qui intéresse l'islâm dans le projet composé par cet intrigant, sur lequel les jugements du duc de Rovigo et de Pélissier de Reynaud paraissent exacts, est le chapitre où il traite de l'administration des fondations pieuses. Il proposait la nomination d'une commission de dix membres : deux muftis et huit notables désignés par la municipalité et nommés par le gouvernement; plus un français, commissaire du roi, connaissant l'arabe, surveillant les intérêts et vérifiant la caisse centrale. — L. GOGNATIONS, *Une proclamation de l'émir Abd el Kader aux habitants de Figuig en 1836*. Intéressant comme toutes les pièces de ce genre. Quelques erreurs : le *Qôran* (sic) *passim*. Okba ibn Nafâa pour Ibn Nâfi', p. 247. Quels étaient les princes musulmans de la Syrie avec qui 'Abd el Qâder était en relations? P. 251, note 2, *Le Moghreb* pour le *Maghrib*. La note de la p. 254 n'est pas claire, qu'est-ce que les conjonctions و et و مع avec un madda? P. 257, les *Khanouns* (sic pour Kanouns) auxquels renvoie l'auteur ont-ils été publiés et où? — DOURNON, *Kitâb Târikh Qosantina* par El Hâdj Aḥmed el Mohârek. Traduction d'un ouvrage moderne sur l'histoire de Constantine. Elle n'a d'intérêt que pour les deux derniers siècles; encore est-elle loin d'être complète, mais la pénurie d'historiens musulmans de l'Algérie pour cette époque est telle que tous les documents ont leur importance. P. 275, lire Abou 'Inan et non Abou Anan. P. 278, le père du bey Othmân ne se nommait pas Kara Moḥammed (Qara M. = Moḥammed le noir) mais Moḥammed el Kébir; c'est le fameux bey qui en 1792 reprit Oran aux Espagnols. P. 295, en parlant du sultan de Stamboul, on ne l'appelle pas « son Excellence » mais « sa Hautesse ». L'article se termine par deux morceaux indépendants : la biographie du cheïkh Faṭḥ Allah et la révolte d'Aḥmed Chouch le Kabyle. — VOINOT, *Les prodromes de la campagne de 1852 contre les B. Snassen*. Bibliographie. — CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Éloge mérité de ces deux volumes : un index eût été utile. Compte-rendu par G. YVER.

REVUE ARCHÉOLOGIQUE.

IV^e série. T. XIX. 1912.

Fasc. 3-4. Mars-avril. Bibliographie. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*. Quelques lignes d'annonce par S. REINACH. C'est tout ce que méritait cette fantaisie.

Fasc. V-VI. Mai-juin. Bibliographie. H. D'ALLEMAGNE, *Du Khorassân au pays des Bakhtyaris*. Éloge du livre par J. M. V.

IV^e série. T. XXII, 1913.

Sept.-octobre. Bibliographie. E. BLOCHET, *Peintures et manuscrits persans et turks de la Bibliothèque Nationale*. Ce volume témoigne de la richesse de la Bibliothèque Nationale en miniatures et de la compétence et du goût de l'éditeur, mais c'est aller loin que de comparer ces peintures à telle ou telle de l'Ambrosienne ou du Louvre. C. R. par S. REINACH.

REVUE BIBLIQUE.

T. IX, 1912.

N^o 2. Avril. Les P. P. SAVIGNAC et ABEL, *Neby Samouil*. Quelques détails sur l'histoire, sous les arabes, de Neby Samouil, sur la montagne où l'on crut, sous Arcadius, retrouver le corps du Prophète.

N^o 3. Juillet. Le P. ABEL, *L'exploration de la vallée du Jourdain* (suite). De Samakh à Beïsan. Description de l'Oumm El Qanâtir, sur le Yarmouk, pont connu autrefois sous le nom de Djin es Sinnabra, où se livra en 1213 une bataille gagnée par Maoudoud, sultan de Mossoul, sur les croisés; du Kôkab el Hawa (l'étoile du vent) qui est le château de Belvoir, occupé par les Hospitaliers en 1168 et pris en 1189 par Salah eddin; histoire de Beïsan, ancienne Scythopolis.

T. X, 1913.

N^o 1. Mélanges. Z. BIEVER, *Autour du lac de Tibériade*. Description pittoresque des populations diverses qui habitent les bords du lac. Outre les Juifs, nombreux naturellement, l'auteur signale la colonie musulmane d'Égypte dépossédée peu à peu par l'usure; une installation de familles algériennes à Samah; sur la rive orientale du lac, un groupe assez nombreux de Babis, en butte aux tracasseries de l'autorité ottomane. Beha eddin y fut arrêté et déporté à Saint-Jean d'Acre où il mourut; enfin à Tibériade et à Safed, une curieuse communauté fondée par un Algérien, Cheïkh 'Ali el Maghrebi qui, tout en restant musulman,

aurait prêché la Trinité, l'Incarnation, la Passion et aurait recommandé la lecture de la Bible et des Évangiles, à côté de celle du Qorân. La femme y était émancipée et, à la place de cheïkh Ali el Maghrebi, mort il y a une vingtaine d'années, la communauté aurait choisi pour chef une jeune fille que les Khadlyeh, c'est le nom de cette secte, entourent d'un véritable culte. L'auteur mentionne aussi quelques tribus bédouines, entre autres les Delaïkeh, à peu près ruinée, et raconte à ce propos l'anecdote des gens qui, pour pouvoir jurer qu'un terrain en litige leur appartient, mettent dans leurs chaussures de la terre de leur bien et attestent que le sol qu'ils foulent aux pieds est à eux. Un conte berbère du B. Menacer attribue cet artifice à Salomon luttant contre le dragon; on trouve aussi cette légende en Arabie, chez les Grecs, en Allemagne et jusqu'en Islande (cf. mes *Contes populaires berbères*, n° XIV, p. 29 et notes p. 152-153; mes *Nouveaux contes populaires berbères*, Paris, 1897, notes p. 206-207). Il cite également les Smireh qui prirent leur nom d'un chef nommé Es Smiri, originaire du O. Hanan et célèbre pour sa générosité, et surtout les Bédouins du Djelân; les Tellaouyeh dont la simplicité est proverbiale, les Dje'alin, les Diâb, les Faddeh; ceux-ci sont particulièrement en lutte avec les Circassiens émigrés du Caucase, constructeurs de villages en pierres, cultivateurs et par conséquent ennemis des nomades qui voulaient les rançonner comme les autres fellahs. Ils sont prospères et savent se faire respecter. Dans une bataille sanglante, l'émir des Bédouins El Faddeh fut tué. Il faut ajouter aussi une tribu arabe de Turcomans parlant un dialecte turk.

2° fasc. Mélanges : F. M. ABEL, *Exploration du Jourdain*, VIII-X. Suite de ce voyage qui touche à une foule de questions historiques, archéologiques et géographiques, et parfois à la religion musulmane. L'auteur signale près d'Er Rahab le tombeau du ouali Abou Hammâd El Fatour Abou Sa'ab duquel on ne sait rien, mais cette construction occupe l'emplacement d'un édifice ancien. Les nomades de la région amènent à certaines époques leurs enfants à El Fatour pour leur attirer la protection du saint. Près de Farha, une coupole recouvre le tombeau du ouali 'Abd er Rahman, fils de Sidi 'Abdel Qâder el Djilâni. Bibliographie : CL. HUART, *Histoire des Arabes*, t. I, Analyse élogieuse du livre qui aurait mérité une plus sévère critique. — CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*. Le P. Lammens a montré l'absurdité d'un système qui annihile le Qorân au profit de la tradition. L'auteur du compte rendu aurait pu s'inspirer de cette critique au lieu de remettre timide-

ment son jugement à plus tard. — NICOLAS, *Le Beyân persan*, t. I. Quelques lignes sommaires. Ces comptes rendus sont de A. JAUSSEN.

3^e fasc. SAVIGNAC, *Notes de voyage de Suez au Sinaï et à Petra*. Rien qui concerne l'islâm dans ce récit d'ailleurs intéressant.

4^e fasc. Bibliographie : LEONE CAETANI, *Chronografia islamica*, fasc. I et II. En attendant l'achèvement de l'ouvrage monumental des *Annali* (il faudra bien une trentaine de gros volumes rien que pour arriver à la fin des Omayyades) le prince Caetani livre aux travailleurs une série chronologique et épigraphique ainsi que l'indication de leurs sources imprimées ou manuscrites. On doit vivement désirer l'achèvement de cette remarquable publication.

REVUE CRITIQUE.

T. I, 1912.

N^o 3. 20 janvier. HARDER, *Chrestomathie arabe*. Elle rendra des services, malgré des critiques de détail sur le choix des morceaux.

N^o 4. 27 janvier. WIET, *Le Khitaṭ de Maqrizi*. Excellente édition d'un ouvrage qu'on ne connaissait jusqu'à présent que dans une médiocre édition orientale et par la traduction inachevée et fautive de MM. Bouriand et Casanova. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N^o 17. 27 avril. GENTIL DE VENDOME et ANTOINE ACHÉLIS, *Le siège de Malte par les Turcs en 1505*, éd. Pernot. Quelques remarques au sujet de la versification. C. R. par MY.

N^o 25. 22 juin. W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*. La sociologie, autant que la linguistique, tirera un grand profit de cette publication qu'on aurait attendue de la « Mission scientifique du Maroc » et qui constitue une étude vraiment scientifique de la langue parlée à Tanger. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

T. II, 1912.

N^o 38. 20 septembre. SARROU, *La jeune Turquie*. Ce livre n'apporte rien de nouveau ni d'inédit; en outre, il est d'une partialité excessive en faveur du Comité Union et Progrès; la conduite de ce dernier et les événements qui en ont été la suite lui ont donné un éclatant démenti.

T. I, 1913.

N^o 6. 8 février. PLANTET, *Muley Ismaël empereur du Maroc et la princesse de Conti*. Épisode assez piquant de l'histoire du xvii^e siècle. Le chérif, sur le rapport de son ambassadeur Ben Aïcha, demanda la

main de la jeune Mlle de Conti, fille de Louis XIV et de Mlle de La Vallière. L'auteur du compte rendu aurait pu ajouter que ce n'est qu'une seconde édition, la première ayant paru il y a vingt ans (1893). — BERNARD, *Le Maroc*. Bon livre auquel l'auteur était préparé par une connaissance approfondie des choses d'Algérie et de Tunisie. Ces comptes rendus sont de A. Biovès.

T. II.

N° 30. 26 juillet. BOUCABEILLE, *La guerre balkanique*. Le meilleur livre qu'on ait jusqu'à présent sur cette période de la guerre d'Orient; il signale particulièrement les causes morales de la défaite des Turks. — WAGNER, *Vers la victoire avec les armées bulgares*. Livre superficiel d'un correspondant de la Reichpost. — VON HOCHWÄCHTER, *Au feu avec les Turks*. Document précieux, mais partial, d'un témoin oculaire. — J. REBY, *La guerre d'Orient*. Tableau des crimes commis par les comitadjis bulgares. Ces comptes rendus sont de A. Biovès.

N° 34. 23 août. SEYYID 'ALI MOHAMMED, *Le Beyân persan*, trad. par A. NICOLAS, t. I. Éloge de cette traduction du Beyân persan destiné à remplacer le Qorân; elle a été facilitée par la possibilité qu'a eue le traducteur de consulter à Tebriz un Beyâni, élève des premiers adeptes de 'Ali Moḥammed. Quelques fautes d'impression. C. R. par CL. HUART.

N° 35. 30 août. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal, Niger*. Ouvrage excellent pour la documentation et la façon dont le sujet a été traité. Une réserve sur l'origine des Pouls qui, suivant l'auteur, seraient des Judéo-Syriens, mélangés à des Hyksos et plus tard à des Juifs ayant adopté une langue nègre. C. R. par RENÉ BASSET. — MODAT, *Une tournée en pays Ferti*. Livre d'un témoin bien informé sur cette région désolée par les Musulmans marchands d'esclaves. C. R. par RENÉ BASSET.

N° 36. 6 septembre. DAVID LOPES, *Os Arabes nos obras de Alexandro Herculano*. Rectifications de quelques passages du grand historien portugais et très utile contribution à l'histoire des Arabes de Portugal. C. R. par R. BASSET.

N° 37. 13 septembre. D'OLLONE, *Mission*. Réunion de matériaux dont le mérite revient à M. d'Ollone; il serviront considérablement à une future histoire de l'islâm en Chine. L'index laisse à désirer. C. R. par RENÉ BASSET.

N° 41. 11 octobre. BEHA OULLAH, *L'épître au fils du Loup*, trad. Dreyfus. Ce traité « dont la traduction doit être excellente » manque d'un commentaire qui pourrait peut-être révéler le sens caché de ce qui

ne paraît être qu'un ramassis de banalités sans suite et sans portée. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 43. 25 octobre. SCHULTHESS, *Omajja ibn Abi's Salt*. Compte rendu par CL. HUART qui, sans entrer dans le détail de la critique, fait ressortir l'importance de cette publication pour l'histoire des origines de l'islâm. Tant qu'on n'aura pas retrouvé le *Diwân* du poète qui existait encore au xvii^e siècle, le travail de M. Schulthess constituera la base la plus solide pour l'étude d'Omayya.

N° 46. 15 novembre. KURTH, *Mizraim, souvenirs d'Égypte*. Le compte rendu, par M. MASPERO, signale, en même temps que la vivacité de sentiments, « la constante pensée religieuse qui l'anime, le sauve de la banalité » et rapproche malicieusement une réflexion empreinte du fanatisme chrétien de l'auteur d'une réflexion presque identique dans les termes, d'un fanatique musulman. Il aurait pu ajouter que ce sentiment se trouve déjà dans le *Dernier Abencerage* de M. de Châteaubriand.

N° 47. 22 novembre. H. CARBOU, *La région du Tchad et du Wadaï*. Les documents donnés par l'auteur sont en grande partie nouveaux; le chapitre sur le Wadaï est particulièrement instructif. Le seul reproche qu'on pourrait lui faire serait d'avoir pris trop au sérieux les opinions contraires aux siennes et d'avoir ainsi ralenti son exposé. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 48. 29 novembre. R. BASSET, *La Bânât So'ad*. Éloge de ce volume par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 50. FRIEDLÄNDER, *Die Chahdhirlegende und der Alexanderroman*. C'est la première partie de la légende d'El Khadhir (sa rencontre avec Moïse et le poisson; la source d'immortalité) que l'auteur a étudiée dans un livre très intéressant qui témoigne à la fois d'une lecture attentive et variée, et du meilleur sens critique. L'origine de la légende serait le pseudo Callisthène et M. Friedländer a suivi son développement à travers les additions successives des historiens et des poètes musulmans jusqu'à Firdaousi et Nizâmi. En somme, c'est un ouvrage précieux pour le folklore musulman. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 52. 27 décembre. CL. HUART, *Les calligraphes et les miniaturistes musulmans*. La miniature fournit des documents précieux pour l'histoire des costumes, de l'habitation et de la vie sociale. La calligraphie est devenue un art. Cet ouvrage sera un dictionnaire très utile à celui qui écrira un jour l'histoire de la miniature en Orient. — BRUNNOW, *Arabische Chrestomathie*, 2^e éd. par Fischer. Cette nouvelle édition est en

réalité un ouvrage nouveau et qui rendra les plus grands services aux étudiants; il n'était pas besoin d'y réimprimer la Djarroumya qui figurait d'ailleurs dans la première édition. Ces comptes rendus sont de GAUDEFRY-DEMOMBYNES.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE (1912).

Janvier-février. Bibliographie : ISMAEL HAMET. *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. C. R. par DELAFOSSE qui signale l'importance des documents inédits qui font la valeur de ce volume. — ABDULLAH MANSUR, *The land of Uz*. Il s'agit d'une population arabe peu connue, habitant l'hinterland de 'Aden. L'ouvrage, sans être une monographie proprement dite, renferme des détails intéressants sur la vie sociale de ce peuple, en particulier sur les superstitions, et quelques légendes. Il eut été curieux de savoir si celle du roi géant Gimba tué par Ali a quelque rapport avec le roman des expéditions fabuleuses du gendre du Prophète contre le Château d'or. C. R. par VAN GENNEP.

Mars-avril. DE SEGONZAC, *Les populations du Maroc*. Très rapide exposé qui ne laisse pas de renfermer des inexactitudes; la caractéristique des Rifains, par exemple, n'est pas uniquement d'être des brigands et des femmes de Kif (p. 89). On serait heureux de connaître dans quel auteur arabe le conférencier a trouvé que 'Oqbah avait fait le serment de ne laisser derrière lui que des croyants ou des cadavres (p. 90). La partie concernant la religion est plus que sommaire, mais elle ne renferme pas d'erreurs. Bibliographie. A. BERNARD, *Les confins algéro-marocains*. Eloge du livre par VAN GENNEP.

Septembre-octobre. Bibliographie. G. COLIN, *Avenzoar, sa vie et ses œuvres*; ID. *La Tedkira d'Abu'l 'Ala*. La biographie d'Ibn Zohr et ses principaux ouvrages sont traités avec tout le soin et la compétence désirables. La *Tedkira* d'Abou'l 'Ala est un document curieux, non pas seulement pour l'exposé des doctrines, qui sont celles de Galien, mais aussi pour les renseignements qu'on y trouve sur les conditions hygiéniques et pathologiques du Maroc au moyen-âge. — W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*. Excellent ouvrage au point de vue de la langue et aussi de la connaissance des mœurs et du caractère de la population de Tanger. Ces comptes rendus sont de M. DELAFOSSE.

1913. Mars-avril. VAN GENNEP, *Notes d'ethnographie persane*. Article composé d'après l'excellent volume de H. d'ALLEMAGNE : *Du Khorassan*

au pays des *Bakhtyaris*; il est à peine question de l'islâm; cérémonies funèbres et rites de pèlerinages. La vénération qu'on a pour certains rochers arrondis et que poussent successivement les pèlerins dévôts jusqu'au sanctuaire de l'imâm Riza à Mechhed est à signaler. — ABOU BEKR 'ABDESSELAM, *La divination par le tonnerre*. Traduction d'un ouvrage anonyme et qui semble avoir été composé au Maroc, sur les prédictions annoncées par la foudre. Il est divisé par mois et ces mois portent non des noms arabes, mais des noms latins altérés (comme en berbère). Le traducteur se demande si cette divination ne daterait pas de l'occupation du pays par les Romains, mais c'est peu probable. Quelques noms sont mal transcrits; p. 90, *Banât Nahche* pour *Banât Na'ach* (c'est à tort que la note dit que ces étoiles sont la constellation de la Grande et de la Petite Ourse : les *Banât Na'ach* (filles du brancard) ne sont que la première de ces constellations); *ibid.*, au lieu de *Mokhtâri* = Jupiter, lire *Michteri*; p. 94, note 4, *El Djaouzd* représente les *Gémeaux*, non le *Bélier*; p. 75, lire *es Serhân* (le Cancer) et non *Es Sara-hân*. — DUPUIS YACOUBA, *Notes sur les principales circonstances de la vie d'un Tombouctien*. Détails intéressants sur la naissance, le nom, la circoncision, le mariage, les funérailles d'un musulman de Tonbouktou. Analyses et notices. — H. CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadaï*, t. II. Excellent livre apprécié à sa valeur par M. DELAFOSSE.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

II^e série, t. VII, 1912.

N^o 2. Bibliographie. J. RIBEA et M. ASIN, *Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. C. R. par P. NAU qui signale l'importance de cette collection.

N^o 6. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université S. Joseph à Beyrouth*, t. IV; t. V, fasc. 1. Eloges de ces deux livres par R. BASSET.

REVUE SÉMITIQUE.

XX^e année, 1912.

Avril. Bibliographie. YAHYA IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni Abdel Wâd*, id. BEL, t. II; ED. DINAWERI, *Kitâb el Ahbâr et Tiwal*. Préface, variantes et index par Kratschowsky; G. SALZBERGER, *Salomo's Tempel*.

ban und Thron in der semitischen Segenliteratur. Eloges mérités donnés à tous ces livres par J. HALÉVY.

XXI^e année, 1913.

Janvier. J. HALÉVY, *Mes doutes sur l'introduction de Barzoé au livre de Kalilah wa Dimnah*. Les arguments sur lesquels s'appuie l'ingénieux auteur pour faire d'Ibn el Moqassa' et non de Burzoé (Barzouyeh), l'auteur de l'introduction au Kalilah ne semblent pas de nature à infirmer cette dernière opinion. En procédant avec la même subtilité appuyée sur des hypothèses, on arriverait à enlever à la plupart des auteurs les ouvrages que nous savons pertinemment leur appartenir. Qu'il y ait eu des additions au livre de Kalilah, c'est ce dont personne ne doute, mais que la préface en soit une, c'est ce qui n'est pas démontré le moins du monde. — Bibliographie. CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadaï*, t. I. Source de renseignements abondants et authentiques. — MATTSON, *Etude phonologique sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*. — L. BOUVAT, *Les Barmécides*. Simple analyse du mémoire. — FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende*. Abondante source d'informations. Les notes témoignent d'un vaste savoir; c'est un trésor agréable à exploiter. — CARBOU, *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouadaï*. Bonne et utile publication. Ces comptes-rendus sont de J. HALÉVY.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

T. XXXVII, 1912.

N° 1, janvier. A. ROBERT, *Jeux des indigènes d'Algérie*. IX, *Le Kori-dat*. X, *Le Khmis* (var. du jeu des osselets). XI, *Le Had*; XII, *Le Khatm*. Ce jeu a été décrit beaucoup plus en détail dans la *Revue des Traditions populaires* elle-même, t. X, 1895 p. 155, 372, 518 : il était inutile d'y revenir.

N° 3, mai. DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida. La princesse silencieuse*. Réunion de divers thèmes dont l'un est celui de la femme que se disputent ceux qui l'ont créée. — Bibliographie. GAUDEFRY DEMOMBYNES, *Les cents nuits*. C. R. par P. SÉBILLOT. Œuvre parfaitement réussie. — DESPARMET, *Contes populaires sur les ogres*. Eloge du livre. C. R. par SÉBILLOT.

N° 5, mai. DESPARMET, *Contes maures (suite)*. 2 *Cent et une beautés et le ravisseur des épousées*. Ce conte recueilli ainsi que les autres à Blida nous présente une réunion de traits divers; le prince qui, ayant

maltraité une vieille femme, est invité par elle à conquérir une princesse (fréquente dans les contes berbères); le vautour qui porte le libérateur et que celui-ci, à la fin de la course, doit nourrir de sa propre chair; la vie du ravisseur qui est attachée à un cheveu renfermé dans un œuf, l'œuf dans un pigeon noir, le pigeon dans un taureau; enfin le dénouement est le même que celui du roman du moyen-âge, *Amis et Amiles*. — R. BASSET, *Les Empreintes merveilleuses*, n° 319, *La jument et le lévrier de 'Abdallah ben Djafar*. — A. ROBERT, *Jeux indigènes de l'Algérie*; XIII, *Le Sig* (n'est pas spécial à l'Algérie); XIV, *Le feldjd* (sorte de Jacquet); XV, *Le guettel* (variante du jeu de dames).

N° 6. juin. DESPARMET, *Contes maures*. N° 3, *Hammed le fils de la veuve*. La première partie est une version assez exacte du conte égyptien du *Trésoir de Rhampsinite*; la seconde est le thème incomplet du conte précédent. — JACQUOT, *Contribution au folk-lore de l'Algérie*. Il y a peu de chose à retirer de cet amalgame confus de renseignements incomplets. Ainsi, pour les sacrifices des nègres, l'auteur n'a pas connu le mémoire où le regretté Andrews les décrivait d'une façon précise et complète; les rites pour amener la pluie ont été étudiés d'une manière toute particulière par A. Bel; le chapitre de M. Jacquot n'ajoute rien à ce que nous savons. P. 257, on lit avec étonnement la phrase suivante : « Je me demande si le nom du marabout Sidi Bellel (lisez Belal), patron des nègres, ne serait pas une corruption de Baal, et si les fêtes soudanaises ne seraient pas des fêtes égyptiennes importées au Soudan par des Egyptiens fuyant l'invasion arabe ! » Autant d'erreurs que de mots. L'auteur ignore que Belal est un personnage historique, crieur du Prophète, choisi par les noirs pour leur patron parce qu'il était nègre; que la forme Ba'al (avec un ع) ne peut être représenté par Belal; que Ba'al ne fut pas adoré en Egypte; qu'à l'époque de la conquête arabe, il n'y avait plus de païens dans cette contrée, enfin que les vaincus n'émigrèrent pas au Soudan.

N° 6. mai. DESPARMET, *Contes maures* (suite). 4, *La princesse hautaine*. Un des épisodes est celui du Chat et de la Chandelle, étudié par M. Cosquin; un autre, celui de la princesse qu'un prétendant doit réussir à faire rire. On trouve aussi celui du héros qui doit apporter à celle qu'il recherche du lait dans une outre faite d'une peau de lionne; dans les contes de ce genre, c'est du lait de lionne qu'il doit se procurer. Le trait de la lionne qui se plaint de l'haleine de son mari existe ailleurs en Algérie, mais c'est une femme qui remplace la lionne. 5, *La Tortue*. Un prince, contre le gré de sa famille, épouse une tortue qui n'est autre

qu'une fée; elle garde la forme humaine lorsqu'il a brûlé sa carapace. Plus tard, son père s'éprend de sa belle-fille et veut faire périr son fils; entre autres épreuves, il lui demande du lait de la lionne dans la peau d'un lionceau; à la fin, il est étranglé par Allal, le roi des génies qu'il avait demandé à voir; les autres fils qui conspiraient contre leur frère sont également mis à mort. — Bibliographie. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islam*, C. R. par R. BASSET qui rétablit la source des diverses légendes citées par l'auteur. Ce numéro, comme les autres, est imprimé avec la plus entière négligence; le nom de DESPARMET, l'auteur des *Contes maures*, n'est même pas publié en tête de son article.

N° 9, septembre. DESPARMET, *Contes maures* (suite) 6, *Le roi bûcheron*. Des épisodes étrangers sont mêlés au fond même du conte qui a pour type, *Le prieur et son cheval*, (cf. COSQUIN, *Contes populaires de Lorraine*, I 153-154). Ainsi l'obligation, non justifiée, pour le héros de quitter sa couronne pendant sept ans (comme Haroun el Rachid dans un conte berbère); les trois épisodes du retour que rien n'explique.

N° 10, octobre. DESPARMET, *Contes maures*, (suite). 7, *Soleil fils de la mer*. Juxtaposition d'un certain nombre de thèmes de l'imitation malheureuse; le silence gardé par la mariée vis-à-vis de son mari, les noix renfermant des objets magnifiques. Bibliographie. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, excellent volume. C. R. par R. BASSET.

N° 11, novembre. R. BASSET, *Contribution au folk-lore de l'Algérie*. Rectification de quelques-unes des erreurs singulières de M. Jacquot, signalées dans l'article précédent. — Bibliographie. A. WESSELSKI, *Der Hodscha Nasreddin*. L'ouvrage est excellent; quelques additions. C. R. par R. BASSET.

N° 12, décembre. COSQUIN, *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens*. 1, *Un conte du livre turc des quarante vizirs*.

T. XXVIII, 1913.

N° 1, janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*. N° 797, *Le génie de la peste*. N° 798, *L'intercession pour les morts*. N° 799, *La Génisse des orphelins*. — DESPARMET, *Contes maures*, N° VII, *Zinezioun*. N° VIII, *L'oiseau à l'aile d'or et d'argent*. — R. BASSET, *Les villes englouties*. N° 326, *La mechta de Bradma*.

N° 2, février. R. BASSET, *Le bâton qui reverdit*; 1^{re} partie, § 12, *Miracle du marabout Sidi El Hadj 'Abd Allah dans la région de Taki-tount*. — DESPARMET, *Contes maures*; n° IX, *Le fils du bûcheron*, variante

de *Cinderella*. — A. ROBERT, *Jeux des indigènes de l'Algérie*. 16, *Le Khiam*. 17, *Le Mechouar*.

Nº, mars. DESPARMET, *Contes maures*. Nº X, *Le Lampadaire*, variante de *Peau d'âne*.

Nº 4, avril. DESPARMET, *Contes maures*. Nº XI, *La princesse Sang de Gazelle sur la neige*. Nº XII, *Rubis*.

Nº 5, mai. DESPARMET. *Contes maures*. Nº XIII, *La lapine*, variante de *Peau d'Ane*. Nº XIV, *La peau de la vieille négresse*.

Nº 7, juillet. DESPARMET. *Contes maures*. Nº XV, *La bille de bois*. Variante de *Cinderella*. Aux rapprochements (p. 314) il fallait ajouter la version kabyle : *L'homme au tronc d'arbre et la fille du sultan* (Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, t. I, Paris, 1893, p. 197-209).

Nº 8, août. DESPARMET, *Contes maures recueillis à Blida*. Nº XVI, *Le prince Ben Egmeur*. Mélange de divers traits, particulièrement celui de la princesse qu'il faut faire parler. Nº XVII, *La fille du lion*, même détail.

Nº 9, septembre. P. SAINTYVES. *Salomon et son pouvoir magique*. Tradition arabe. Elle aurait pu être considérablement augmentée ; du reste, les citations ne sont faites que de deuxième ou de troisième main.

Nº 10, octobre. DESPARMET, *Contes maures*. Nº XVIII, *Soleil, fils de la mer*.

Nº 11, novembre. DESPARMET, *La femme pire que le diable. La Settout et le ménage uni. Eblis et la Settout. L'esclave menteur*. Ce dernier conte n'est qu'un démarquage indigène d'un conte des *Mille et une Nuits* inséré dans l'histoire de *Ghanim ben Ayoub*. Une autre version avait été publiée dans la *Revue des Traditions populaires*, t. XIV, 1899, p. 352. Cf., p. 353, note 1, les rapprochements indiqués auxquels on peut ajouter : Ibn 'Arabchah, *Fakihat el Kolafa*, t. I, p. 59 : *Nozhat el Odaba*, ms. de la Bib. Nat. de Paris, n° 3594, ch. VII, f° 46 ; CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 195. Il a passé en syriaque moderne : LIDZBARSKI *Die neu-aramäische Handschriften*, I, 206-207 ; II, p. 155-136 ; en afghan Thornburn, *Bannu or our afghan frontier* (Londres, 1876, in-8,) p. 183-186. *A good liver*. On le trouve jusque dans le Meklembourg ; Bartsch, *Sagen. Märchen und Gebräuche aus Meklenburg* (Vienne, 1879-1880, 2 v. in-8), t. I, p. 515. — DESPARMET, *Contes maures*. Nº XIX, *Aïcha, la fille du bûcheron*. XX, *Le berger et Si Emhammed le chacal*.

Variante du Chat botté. Le trait final se trouve dans un conte berbère où un singe joue le rôle du chat. Cf. Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Jurjura* (Paris, 1882, in-18), p. 99-104. *Le Singe et le Pêcheur*. N° XXI, *La vieille et le Chitân*.

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI.

IV^e année, 1911-1912.

Fasc. III. Le P. LAMMENS. *Ziâd ibn Abihi*. La fin de cette biographie est consacrée à l'administration de Ziâd, placé dans les conditions les plus difficiles dont il ne triompha que par sa fermeté, son habileté, sa générosité, comme le proclame le poète Ḥarithah ibn Badr. Comme le dit l'auteur (p. 671), jamais éloge ne fut plus mérité. La biographie se termine par l'étude des sources qui nous ont fait connaître Ziâd et par l'appréciation de leur valeur historique. C'est un chapitre, et non des moins importants, de l'histoire des Arabes sous les Omayyades et nous avons obligation au P. Lammens de l'avoir écrit. — O. RESCHER, *Arabische Handschriften des Top Kapu Seraj*. Description détaillée de plusieurs manuscrits de littérature, de grammaire, de langue, d'histoire et de droit, faisant partie de la bibliothèque du Sultan. Dans la dernière partie, on remarque les *Tabaqât el Fiqahâ* d'El Isnawi, les *Tabaqât el Fiqahâ*, d'El Firouzbadi; un volume des *Catégories*, d'Es Sobki; les parties 1-3 du *Kitâb anbah er rowat*, d'El Qifti. — Bibliographie. CHEÏKH TANTAWI, *Kitâb 'aîn el Imân*. C. R. très détaillé d'un ouvrage spéculatif d'un Egyptien moderne qui ne méritait pas un article d'une telle étendue. C. R. par DE SANTILLANA. — BONELLI. *Bolletino dell' Iranio antico et medio*; on y trouve mentionnés sommairement des ouvrages intéressant la littérature et la société de la Perse.

Fasc. IV. GRIFFINI. *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano* (suite). A signaler : le n° 177, *Tafriđj el Koroub*, dictionnaire de traditions apologétiques relatives à Ali; n° 192, un traité d'éthique par un Yéménite anonyme, terminé la 1^{re} ramadhan 757; malheureusement incomplet du commencement; le n° 198, renfermant un assez grand nombre d'extraits se rapportant pour la plus grande partie à 'Ali et aux 'Alides : le n° 199, traité anonyme des attributs divins; n° 231, recueil de fatouas de 'Izzeddin el Hadi; à la suite, un traité du qâdhi Cheref eddin el Ḥosain el Maghrib sur le

séjour des Juifs dans le Yémen ; il y est question des chrétiens de Nagrân ; le n° 234, recueil des traditions alides intitulé *Ech Chems El monirah* par El Hadi lidin Allah Moḥammed ben El Mahdi lidin Allah ; les n° 254-255-256, trois volumes du *Matla' el Bodour*, grand dictionnaire biographique des Zeidites illustres par le qâdhi Aḥmed ben Ṣaliḥ. — Bibliographie. L. CAETANI, *Annali dell' islām*, t. V. En avançant, cet ouvrage important prend des proportions de plus en plus considérables. Au lieu des dix volumes dans lesquels l'auteur pensait pouvoir faire tenir l'histoire de l'islām jusqu'à la fin du khalifat abbaside, il juge maintenant que vingt-six seront nécessaires pour terminer le khalifat omayyade. Et quand on songe que le moindre de ses volumes n'a pas moins de XXXV-849 pages grand in-4, tandis qu'un autre en compte LXXXIII-973, on se demande avec inquiétude si le plan gigantesque de ces *Annali* pourra être entièrement rempli par l'auteur. En attendant nous profitons de la masse incalculable de renseignements contenus dans chaque volume qui paraît, d'autant plus que la tâche est grandement facilitée par des index et des tables. Le présent volume est consacré à une seule année, la dernière du khalifat de 'Omar ben El Khaṭṭāb, celle par laquelle s'ouvre, avec son assassinat, le grand drame de l'islām. L'auteur voit dans ce meurtre la main des anciens musulmans, jaloux des Qoraïchites, sur lesquels s'appuyait 'Omar, comme plus tard Othmān, au détriment des Compagnons du Prophète, musulmans de la première heure. Il y aurait, tout en admettant ce point de vue, des réserves à faire, en particulier pour 'Ali, accusé d'avoir tramé cet assassinat avec Talḥa et Zobair. Un passage remarquable est celui où l'auteur a tenté de reconstruire la figure de 'Omar, dont on n'avait jusqu'ici qu'une idée inexacte grâce aux anecdotes traditionnelles et apocryphes ; ce ne fut pas lui qui suscita le grand mouvement des conquêtes de l'islām à ses débuts, mais il réussit à le diriger et à faire disparaître tous les obstacles qui auraient pu l'arrêter. Quelques corrections. C. R. par G. LEVI DELLA VIDA. — Bolletino.

T. VI, 1913.

Fasc. I. BLOCHET. *Étude sur le gnosticisme musulman* (fin). El Manbidji nous a conservé une théorie du microcosme, différente de celle qu'on trouve dans le grand Boundehech et dans Olympiodore ; cette doctrine aurait été adoptée par les « païens syriens » c'est à dire les partisans de Bardesanes ; les sept parties du corps humain correspondent aux sept planètes. Toutes ces doctrines provenant d'une glose hellénique iranisée et subsistant à côté ou au dessous de la religion

officielle, passèrent en arabe après la conquête musulmane. A cela s'ajoutèrent les découvertes faites dans certains monuments égyptiens, découvertes qui furent adaptées aux doctrines hermétiques, y compris les mystères de l'alphabet ; un des plus curieux dans ce genre est celui d'Ibn Wahchia publié par de Hammer où l'on trouve des hiéroglyphes auxquels on a donné des valeurs abstraites. — C. F. SEYBOLD. Correction à la description faite par Brockelmann de deux manuscrits de la Bibliothèque de Breslau : Gloses au commentaire de Siouâsi sur le *Kitâb el Farâidh es Sirâdjyah* d'Es Sadjouendi ; commentaire turk de la *Sirâdjyah*. — AMEDROZ, *The ballad of Schiller in another version*. Cette version est empruntée au *Mir'at ez Zemân* de Sibt el Djouzi. — Bibliographie. R. STROTHMANN. *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Ce travail, puisé directement aux sources, est excellent ; il comprend quatre chapitres : 1° La forme que doit avoir l'état Zaidite, d'institution divine et, par conséquent inaltérable ; 2° la personne de l'imâm ; 3° les devoirs de l'imâm Zaidite ; 4° ses modifications justifiées par les conditions politiques. C. R. par IGN. GUIDI. — SNOUCK HURGRONJE, *Nederland en de islam*, tr. fr. : *Politique musulmane de la Hollande*. Chaque page montre la grande connaissance que l'auteur a de l'islâm et la solidité de son jugement. C. R. par IGN. GUIDI. — CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Le livre sera consulté avec fruit, spécialement en Italie, car il traite des régions et des peuples qui confinent à l'hinterland de la Libye. C. R. par IGN. GUIDI. — MAX VAN BERCHEM, *Arabische Inschriften*. Quoi qu'on ait eu à regretter des lacunes dans l'exposition d'art à Munich en 1910, il y a eu cependant des objets exposés d'une haute importance comme le montre la précieuse notice que M. Van Berchem a consacrée à quelques-uns d'entre eux. C. R. par IGN. GUIDI. — *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph à Beyrouth*, T. V. fasc. 1 et 2. Résumé de ces deux volumes avec une appréciation concise mais juste et compétente sur chaque article. C. R. par IGN. GUIDI. — *Mission d'Ollone. Recherches sur les Musulmans chinois*. Une critique sur le sens général donné à l'inscription de la page 87 ; analyse détaillée de l'ouvrage dont l'importance ne peut être mise en doute. C. R. par IGN. GUIDI. — IBN AL ARABI. *The Tarjuman al 'Ashwâq*. Collection d'odes du célèbre poète mystique arabe Ibn al A'rabi (560-638 h.). Elles sont sur le type de la poésie mystique allégorique qui cache des mystères théosophiques sous le voile des expressions d'un amour profane ; on trouve, du reste — comme dans 'Omar ben El Fâredh — le processus ordinaire de la poésie antéislamique et passé à l'état de

cliché. Le style poétique d'Ibn el A'rabi est d'ailleurs sans originalité et bien inférieur à sa prose. C. R. par G. LEVI DELLA VIDA. — NÖLDEKE. *Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna*. L'auteur regarde maintenant le chapitre comme appartenant à l'original pehlwi, quoi qu'il manque dans la version syriaque et non comme l'œuvre de 'Abd Allah ibn el Moqaffa' qui, d'ailleurs, l'a plus ou moins remanié. C. R. par G. LEVI DELLA VIDA. — A. SOCIN *Arabische Grammatik, Paradigmen*. Cette septième édition améliorée par Brockelmann rendra de grands services. C. R. par G. LEVI DELLA VIDA. — HIRTH and ROCKHILL, *Chan Ju Kuo, his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth Century*. Ce prédécesseur de Marco-Polo d'environ un demi-siècle, inspecteur du commerce étranger dans le Fou-kien, avait la facilité, grâce à ses fonctions, de se procurer de nombreux renseignements sur l'ouest ; ces renseignements s'étendent jusqu'à l'Afrique orientale. Si c'est aller trop loin de dire, comme le traducteur, que cet écrit lutte victorieusement avec ceux de Marco-Polo, il n'en faut pas moins reconnaître son haut intérêt. C. R. par G. R.

2^e fasc. O. RESCHER, *La Mo'allagah de 'Antarah avec le commentaire d'El Anbâri*. — LEVI DELLA VIDA, *Il califfato di Ali secondo il Kitâb Anşab et Aschraf di al Balâdhuri*. Étude minutieuse et très soignée des sources dont s'est servi El Balâdhuri, dans la partie de son ouvrage *Anşab et Achraf*, pour l'histoire du khalifat de 'Ali. Naturellement, sur bien des points, il s'est rencontré dans ces citations avec celles de Tabari ; toutefois il en fournit d'autres ; en particulier, celles de Ouabb b. Djaïn. Il cite ensuite une fable racontée par 'Ali et qui est la plus ancienne version orientale connue : *Le Lion et les trois Taureaux* ; c'est la première fable de Loqman (cf. R. BASSET, *Loqmân berbère* et les sources indiquées, p. 9, n. 1). Meïdani, dans ses *Proverbes* (id. Boulaq, I, 21) — elle est tronquée dans l'édition de Freytag (I, 34) — l'attribuait déjà à 'Ali à l'occasion du meurtre de 'Othmân. Comme dans les fables ésopiques, Babrios, Gabrias, la paraphrase de la Bodléienne, Camerarius, il est question ici de trois taureaux, tandis que dans Loqmân et dans l'Esopé syriaque, il n'est question que de deux taureaux ; dans Avianus, Steinhöwel, Hans Sachs, Burkhard Waldis, Boner, Le Noble, Desbillons, ils sont au nombre de quatre. Pour la bataille du Chameau, El Belâdzori nous a conservé quelques morceaux de la tradition d'Abou Mikhnaf tandis que Tabari a suivi principalement Saïf b. 'Omar. D'autres récits sur sa proclamation sont en désaccord avec la tradition généralement recue ; en outre, dans de nombreux passages, il aide à corriger et à compléter

les citations poétiques du célèbre annaliste. En ce qui concerne Mo'aouyah il est à observer que si El Balâdzori, comme Et Tabari, a accueilli une grande partie des traditions favorables à 'Ali, celles qui se rapportent à Mo'aouyah sont moins hostiles. En ce qui concerne la question de l'arbitrage, l'auteur des récits fournis par El Balâdzori l'explique différemment que Welhausen et le P. Lammens; il ne croit pas comme eux que 'Abou Mousa ait été dupe de 'Amr b. El Aş. Pour les arbitres, la question était de décider si Mo'aouyah était, ou non, le légitime vengeur de 'Othmân. Or 'Ali comptait, parmi ses principaux partisans, des ennemis, sinon des meurtriers du malheureux khalife. Les deux derniers chapitres ont trait à l'histoire de l'Égypte sous le khalifat de 'Ali et au meurtre de ce dernier. Les renseignements nouveaux fournis par El Balâdzori sur ce dernier point ne sont pas considérables. A ce propos je rappellerai que les vers d'un Khâredjite, 'Imrân ben Mattân ech Cheibânî sur Ibn Moldjem sont rapportés dans le *Kitâb Djaoudhir*, d'Ibrahim el Barrâdi, p. 146; ils sont différents de ceux qu'on lui attribue (cf. Tabari, I, 3064, note 8). On ne pourra plus écrire une histoire des luttes qui assurèrent le succès des Omayyades sans consulter l'important chapitre de M. Levi della Vida, même lorsque les *Ansâb* d'El Balâdzori auront été publiés. — Bibliographie : H. LAMMENS, *Fatima et les filles de Mahomet*. L'auteur du compte rendu, G. LEVI DELLA VIDA, rend justice à l'immense érudition du P. Lammens qui continue ses études sur les origines de l'islâm. Il constate que la biographie du Prophète, telle que nous la connaissons, est un mélange de matière coranique et un produit de combinaisons et de déductions *a priori*. Les traditions relatives aux filles du Prophète et de Fatimah sont étudiées de près, et l'auteur fait ressortir leur inconsistance, leur incohérence et leur peu d'authenticité. M. G. Levi della Vida observe finement que le Moḥammed que nous représente le P. Lammens, se trouve ressembler singulièrement au Mahomet de la célèbre tragédie de Voltaire. Il constate aussi que, par sa situation et ses tendances, l'auteur a été amené dans une lutte contre l'islâm à réhabiliter les réprouvés « *monafiqoun, ʔolaqâ* ». L'on peut élever des objections sur la manière dont le caractère de Moḥammed a été jugé (n'oublions pas qu'il y eut des périodes très dissemblables dans la vie du Prophète). La réhabilitation des Omayyades a été une œuvre de justice et l'on doit savoir gré au P. Lammens de l'avoir entreprise.

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

T. XXVI, 1912.

JOSEF VON KARABAČEK, *Suleiman der Grosse als Kunstfreund*. L'auteur montre que le goût pour les arts qui distingue Soleïman (et il aurait pu rappeler que Moḥammed II fit venir à la Porte le peintre italien Bellini) était en opposition avec les idées populaires excitées contre les arts par le fanatisme musulman. — RESCHER, *Ueber arabische Handschriften der Aja Safa*. Addition à l'inventaire publié déjà par l'auteur dans la *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellsch.*, t. LXIV. On peut relever (n° 8) une collection sur le mysticisme, le *Kitāb ech Chaoudhid* d'Abou Naṣr 'Abd er Raḥim; *El Farq baina 'ilm ech Chary'ah wa'l ḥaqiqah* de Moḥammed ben Ḥosain es Solami; le *Manṣour el Khiṭāb* d'Abou'l Qāsim 'Abd el Karim el Qochaīri; n° 11, le *Kitāb el Fāridah* de Chems ed din El Ma'ali Qābour b. Ouachemguir; n° 13, une épître de 'Abd el Melik b. Merouān à Ḥasan el Baṣri; n° 14, le *Laṭāif el Ma'arif* de Zeīn eddin ben Redjeb; n° 14, une risalah d'El Ḥasan b. Abou'l Ḥasan el Baṣri; n° 40, le *Mafāhiṣ el Ḥorouf*, d'un anonyme; n° 43, le *Kitāb el Amthāl wa'l ḥikam* de Moḥammed er Rāzi; n° 42, le *Badhl el Istiḥā'* de Moḥammed el Ḥaffaf, poème en l'honneur du Prophète; n° 55, *Kitāb Sefine-i Ṣaliḥ*; n° 57, *Risalah fi musalāt el Qāder* de Maoulana 'Arab, à ajouter à Brockelmann, II, 431. — W. CZERNUK, *Ein Beitrag zur aegyptischen Beduinenpoesie*. Quelques poésies d'un Bedouin des O. 'Ali. La langue tient le milieu entre celle des fellahs et celle des pays limitrophes à l'ouest. Elles ont pour sujet des plaintes ou des satires.

T. XXVII, 1913.

Fasc. 3-4. O. RESCHER, *Zum Diwān des Abu'l Aswad ed Duali*. Précieuse contribution, d'après un manuscrit de Constantinople, à la future édition d'un poète sur lequel nous n'avions d'étude un peu développée que les pages que lui a consacrées Noeldeke dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*. Ce manuscrit est loin de contenir toutes les pièces d'Abou'l Aswad ou qui lui sont attribuées. On le voit par les fragments que citent Ibn 'Abd Rabbih (*'Iqd el Farid*); El Bakri (*Mo'djem*); El Tortouchi (*Sirādj el Molouk*), El Khafadji (*Tirdz el Madjālis*); Ibn al Athir (*Osd el Ghābah*); El Qāli (*Amāli*); Djaḥizh (*Ḥaiat el Ḥaīawān*); Ibn Nobāṭa (*Serḥ 'el 'Oyoun*); El Rāghib el Isfahāni (*Moḥd-dharāt*); Zamakchāri (*Asas el belāghah*); Meīdāni (*Proverbes*); Behā eddin

El 'Amili (*Kechkoul*); Ibn 'Ašim (*Ḥaddīq el Azhār*); Es Šafadi (*Commentaire de la Lamyyat el Adjem*); Ibn Hichām (*Commentaire de la Mağourah d'Ibn Doraid*); Ibn 'Achour (*Commentaire de la Bordah*) etc., fragments qui ne se trouvent ni dans le *Kitāb el Aghāni*, ni dans l'exemplaire du *Diwān* étudié par M. Rescher. Celui-ci nous renvoie d'ailleurs pour un certain nombre de citations aux index spéciaux de la *Ḥamasah* d'Abou Tammām et de celle d'El Boḥtori, du *Kāmil*, du *Mofaṣṣal*, de Motanabbi, de Howell, du *Kitāb el Mouachcha* et de la *Khizānah* d'El Baghdādi. — Bibliographie : BITTNER, *Die heiligen Bücher der Jeziden, der Teufel's Anbeter*. La belle découverte par le P. Anas'ase Marie, de livres sacrés des Yézidis écrits en un ancien dialecte kurde, en une sorte d'écriture secrète, a servi de base au travail de M. Bittner dont le principal mérite est l'édition philologico-critique de ces textes yezidis dont il a su démontrer l'authenticité. C. R. par GRÜNERT.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGANLANDISCHEN GESELLSCHAFT.

LXV^e volume. 1912.

Fasc. 1. O. RESCHER, *Arabische Studien*; I, *Bemerkungen und Berichtigungen zu Freytags III, Proverbia Arabum*. Nombreuses corrections au texte et à la traduction des proverbes de provenances diverses que Freytag a rassemblé dans son tome III. — 2, *Die Manuscript des Ibn Asad*. Notice sur un manuscrit de Constantinople renfermant un texte d'Ibn Asad qui servira avec ceux de Leiden et de Berlin à donner une édition de ce grammairien. — 3, *Was bedeutet al hawalid*. Le sens est « qui sont toujours là », sur qui le vent et la tempête n'ont pas de prise. — A. FISCHER, *Alḥawalid*. Il cite à l'appui de l'opinion précédente un certain nombre de vers. — P. SCHWARZ, *Zu Sûre II verset 191*. Par plusieurs exemples, il explique cette expression par « Ne livrez pas vos mains à couper ». — IGN. GOLDZIEHER, *Tod und Andenken des Chalifen Yezid I*. Les Chi'ites ne pardonnaient pas à Yézid le massacre de Kerbelah; d'après eux, la mort de Hosain fut accompagnée de plusieurs prodiges. Ainsi le khalife fut, au milieu d'un repas, brûlé par le feu d'une lampe, en attendant le feu de l'enfer. Au contraire, les Hanbalites en gardèrent un souvenir favorable. — Bibliographie. *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental library at Bankipore*. Ce volume est consacré à la médecine. C. R. par E. SEIDEL.

Fasc. 2. SPOER, *Four poems by Nimr ibn 'Adwān as sung bey ode Abu Sliman*. Quatre pièces d'un poète moderne, célèbre chez les Bédouins de l'Est de la Palestine et connu déjà par plusieurs pièces publiées dans le *Diwan aus Central-Arabia* de Socin et de Stumme, auxquels le texte donné par M. Spoer fournit des variantes (n° 1, 2). — A. FISCHER, *Noch einmal Sûre*, II, 191. Il conteste l'explication de M. Schwarz (voir plus haut) et maintient que cette expression a toujours eu un sens métaphorique. — Bibliographie. MAQRIZI, *El Mawd'iz*, t. I, fasc. 1, éd. WIET. C'est un desideratum que vient remplir cette édition. On manquait en effet d'un texte critique. C. R. par SOBERNHEIM. — GRÆFE, *Das Pyramiden-Kapital in al Makrizi's Hiṭaṭ*. Excellent travail qui intéressera au premier chef les égyptologues.

Fasc. 3. A. FISCHER, *Nachtrag zur Seite 294*. L'auteur maintient la traduction qu'il a donnée du passage du Qorân, Sourate, II, 191. Un de ses arguments est que l'explication proposée par M. Schwarz n'est venue à l'esprit d'aucun musulman. L'argument n'est pas irrésistible. — SCHWARZ, *Zur Erklärung von Sûre*, II, 191. Il conteste la valeur des exemples cités par M. Fischer pour justifier son interprétation; ils se rapportent à la phrase en question. — Bibliographie. E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islam*. C. R. par GRÆFE qui signale quelques lacunes dans la première de ces conférences. Le livre n'apportera rien de neuf, mais il est bien présenté.

Fasc. IV. WELLHAUSEN, *Zaw'l Manijja*. Réunion d'un certain nombre d'exemples où se trouve employée cette expression figurée qui rappelle à l'auteur les ciseaux de la Parque, à cause du sens de *zaw* en mandéen. — Bibliographie. SCHULTHESS, *Zurufe an Tiere in Arabischen*. Ce domaine n'avait pu être abordé, et l'auteur y a réussi; il a étudié les onomatopées telles qu'on les rencontre dans les anciennes poésies arabes ou que les voyageurs modernes les ont relevées. Quelques additions. C. R. par NÆLDEKE. — KÆNIG, *The history of the Governors of Egypt from al Kindi*. De nombreuses observations sur le texte de cet important ouvrage sont faites par l'auteur du compte rendu, C. F. SEYBOLD, mais la remarque qui termine son article n'a plus de portée, car l'ouvrage de Rhuvon Guest (*The Governors and Judges of Egypt*) a paru en 1912 et rendu inutile ce qui a précédé. — SAUTERS, *Avicenna's Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*. L'auteur de ce livre n'est pas orientaliste; il ne connaît les philosophes que par les traductions latines du moyen-âge; il a pu retenir ainsi leurs doctrines sinon exactes, du moins telles qu'on se les figurait au moyen âge et les tendances qu'on leur prêtait. Que ces

traductions fussent fidèles, l'indication du juif Ibn Daoud (Avendahut) nous permettra de nous en faire une idée : Je traduais les mots (de l'arabe) en langue vulgaire (castillan) et Dominique l'archidiacre les mettait en latin. Ce procédé n'est pas absolument perdu de nos jours. Ces traductions n'ont pas permis à M. Sauters de juger équitablement Avicenne qu'il ne connaît que par elle. Son livre n'en est pas moins utile. C. R. par HORTEN. — ROGERS, *The Tuzuk i Jahangiri or Memoirs of Jahangir*. On n'avait des mémoires du célèbre empereur moghol que la traduction faite par Price d'une recension, tantôt abrégée, tantôt inauthentique. D'un autre côté, le texte persan édité à Aligarhill en 1864 par Sayed Ahmad est devenu très rare, et d'ailleurs n'est pas à la hauteur de la critique contemporaine. C'est donc un grand service que M. Rogers a rendu aux études indiennes en publiant une traduction soigneusement faite, pour laquelle il a pu se servir des notes de H. Beveridge. C. R. par J. HOROVITZ.

T. LXVII, 1913.

Fasc. I. P. THOMSEN, *Bericht über meine im Frühjahr 1909 auf Grund des Socin-Stipendiuns unternommene Reise nach Palestina*. Simple énumération des endroits visités. — A. FISCHER, *Zauw al Manijja*. Nombreuses additions à l'article de Wellhausen sur cette expression. — Bibliographie. *Mohammed Tewfiq das Abenteur Buadem's*, tr. par Menzel. Livre intéressant pour la connaissance de la société turke et très bien traduit comme les ouvrages précédents de Mohammed Tewfiq. C. R. par R. TSCHUDI. — A. WESSELSKI, *Der Hodscha Nasr eddin*. L'auteur du compte rendu, R. TSCHUDI, fait à bon droit un grand éloge de ce livre; toutefois, je ne suis pas d'accord avec lui quand il fait de Nasr eddin Hodja un personnage réel. — R. HARTMANN, *Der Felsendom in Jerusalem*. L'histoire du temple de Jérusalem sous la domination musulmane est bien traitée; c'est peut-être aller loin de dire que les Omayyades l'ont opposé à la Mekke. C. R. par G. BEER. — AS SUBKI, *Kitâb mu'id al ni'am*, éd. par MYRHMAN. Le livre des exemples, au nombre de 114, chiffre des Sourates du Qorân, méritait d'être édité. Malheureusement le volume est plein de fautes d'impression et d'erreurs, comme par exemple, celle qui se rapporte à Sobk, lieu d'origine du jurisconsulte. L'auteur a eu tort de suivre aveuglément Cl. Huart. C. R. par C. F. SEYBOLD.

Fasc. 2. A. FISCHER, *Zâhir im Marrokanisch*. Note sur ce mot employé au Maroc dans le sens de firman accordant une faveur personnelle.

Fasc. 3. J. MORDTMANN, *Türkische Papierausschneider*. Il ajoute deux

exemples de découpages en papier à ceux qu'avait rassemblés Jacob dans un article sur les silhouettes orientales. Le premier de ces exemples est emprunté à Evliya Efendi, le second à Diez. — P. SCHWARZ, *Traum und Bedeutung nach 'Abd el Ghani an Nâbulusi*. On sait que l'oneiromancie est considérée en Orient comme une science sérieuse, s'appuyant sur des traditions religieuses. Les plus célèbres auteurs qui ont écrit sur ce sujet sont Ibn Sirin, Ibn Chirin et 'Abd el Ghani en Nâbolousi. C'est l'œuvre de ce dernier qu'étudie en détail M. Schwarz : *Kitâb Ta'îr el Anam fi ta'bir el Mandm*. Le Qaire, 2 v. 1318 h. Il passe successivement en revue, et de la façon la plus complète, les cinq conditions requises pour qu'un songe soit exact, son interprétation; les sources de 'Abd el Ghani, etc. En un mot, c'est une véritable monographie. Il serait curieux de comparer ces données avec celles d'Ibn Sirin et d'Ibn Chirin et surtout si l'on trouve des parallèles avec les écrits d'oneiromancie que nous ont laissés les anciens, par exemple le traité d'Artémidore, et de rechercher si cette science, telle qu'elle était comprise en Égypte et à Babylone a eu quelque influence, directe ou indirecte, sur l'oneiromancie arabe ou si celle-ci est entièrement indépendante et originale. — Bibliographie. ABU HANIFA AL DINAWARI, *Kitâb ahbâr et tiwâl*, éd. KRATCHEVSKY. Préface et index qui forment un complément indispensable au volume de haute valeur historique publié par W. Guirgass. Quelques observations sur le texte. C. R. par C. F. SEYBOLD — *Loghat el 'Arab*. Cette revue pourra rendre des services, mais elle comprend bien des choses inutiles à l'érudit européen et le style recherché et souvent maniéré n'en rend pas la lecture facile. La bibliographie sera utile. L'impression de textes inédits le sera également, ainsi que les articles consacrés à l'histoire, à la géographie, à la biographie et à la langue locales. C. R. par G. BERGSTRAMA. — G. DALMANN, *Petra und seine Felsheigtümer*; ID., *Neue Petraforschungen*. Après Brünnow et Von Domaszewski, Dalmann a étudié les ruines de Petra et les a visitées quatre fois, de 1904 à 1907. L'article examine quelques-unes des opinions de l'auteur sur le nom ancien de la ville (*arki, arekem, rekem*) expliqué par *raqam*, grès rouge. M. Baer établit que ce nom était *Sel' rakim* (*Sel'* = Petra, à rapprocher de la capitale des Edomites mentionnée dans la Genèse). Il conteste aussi le caractère de divinité chthonienne attribué à Dousarès (= Dzou Chara). Le volume contient de très riches matériaux pour l'histoire comparée des religions sémitiques. Le second ouvrage se divise en quatre parties; la première comprend des compléments et des additions au tome I et en même temps un excellent cha-

pitre sur Pétra. La seconde est consacrée à une recherche sur la « Merveille de Pétra » appelée aussi « Tasse de Pharaon » ou « Grotte de la jarre ». M. Dalmann démontre que ce n'est pas un temple d'Isis, mais un heron placé sous sa protection. Dans la troisième partie se trouvent 95 inscriptions nabatéennes et 5 grecques. La quatrième est consacrée à une étude sur les roches sacrées de Jérusalem. Ces deux ouvrages sont tout à la louange de M. Dalmann. — H. BAUER, *Die Dogmatik al Ghazali's*. La traduction est exacte au point de vue philologique et, ce qui est plus important, M. Bauer connaît parfaitement la matière. Après quelques observations de détail, l'auteur du compte rendu s'accorde avec lui pour déclarer que Ghazali n'a pas eu une doctrine secrète qui aurait été peut-être un pur panthéisme, malgré ce que semble dire Ibn Tofail (éd. Gauthier, p. 13). L'auteur est de ceux qui contribueront le plus à résoudre les problèmes que soulève une personnalité multiple comme celle de Ghazali. C. R. par HORTEN.

Fasc. IV. WELLHAUSEN. 1, *Zum Korân* بهتان. L'auteur précise la dérivation de ce mot qu'on regarde comme une expression empruntée au judéo-araméen; elle vient de l'araméen palestine juif. 2, la pièce 20 du *Aṣmayyāt* (éd. Ahlwardt) est attribuée à tort à Es Samaoual ben 'Adya; la langue remplie d'aramaïsme et les idées montrent que c'est l'œuvre d'un juif arabe. 3, la réduplication d'un paradis dans plusieurs passages du Qorân, s'explique par la juxtaposition de deux révélations semblables. 4, le mot بهتان qu'on trouve dans le Qorân et dans le *Kitâb al Aghânî* avec le sens de « calomnie » est emprunté à l'araméen. — A. FISCHER, *Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern*. A l'occasion de l'article de M. Schwarz cité plus haut, M. A. Fischer maintient que le coing n'était pas chez les Persans un fruit d'heureux présage. — Bibliographie. BRÖNNLE, *Monuments of arabic Philology*, I et II. Ce commentaire sur la *Sirat er Rasoul* par Abou Dzarr, pompeusement annoncé, aurait pu rendre des services pour la constitution du texte d'Ibn Hichâm. M. Schaade s'en était servi ainsi que de celui de Sohaïli pour le texte des poèmes sur la journée d'Ohod, donnés dans la *Sirah* (Leipzig, 1908). Malheureusement l'édition de M. Brönnle est criblée de fautes; elle est absolument inutilisable. C. R. par A. SCHAADÉ. — I. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderromân*. Sur cette légende l'auteur a ramassé une foule immense de matériaux et a mis de l'ordre dans ce chaos. Il étudie d'abord le sujet dans la littérature préislamique; il en voit le point de départ dans la maxime grecque; non seulement l'immortalité est inaccessible aux mortels, elle n'est même pas désirable pour

eux. Dans une autre forme de la légende, c'est un compagnon d'Alexandre qui arrive à la source de vie; ce compagnon est Khadhir. Dans le Qorân, Mousa est substitué à Alexandre, cependant cette substitution peut être antérieure à Moïhammed; on sait d'ailleurs que Khadhir est une dérivation du vieux nom babylonien Khasisatra. Il est possible que son compagnon ait été Josué, fils de Noun, pour devenir ensuite Mousa. On remarquera ensuite le chapitre consacré à Khadhir comme génie de la mer. Quant aux versions musulmanes de la légende de ce dernier, M. Friedländer a consulté, outre les ouvrages imprimés, un certain nombre de textes inédits. Pour la localisation de l'aventure, je rappellerai celle qui en place les détails au nord de Tlemcen, non loin de l'endroit où l'on montre encore le tombeau de Josué, devenu un lieu de pèlerinage, non seulement pour les musulmans, mais aussi pour les juifs (cf. mon travail sur *Nedromah et les Traras*, p. VIII, x-xiii, 74-77). C. R. par R. HARTMANN.

ZEITSCHRIFT FÜR KOLONIALE SPRACHE.

T. II.

Fasc. IV. Juillet 1912. BUTTNER, *Chera cha Herkals* (fin). Le combat dure quinze jours entre les fidèles et les chrétiens, tandis que par ses prières et ses exhortations, le Prophète soutient ses compagnons qui commencent à être épuisés. Le gendre de Herkal, le patrice (*Bitiriki*) défie les plus braves, tue les champions qui lui sont opposés jusqu'à ce qu'il succombe lui-même sous les coups de 'Omar; le combat recommence et dure jusqu'à ce que 'Ali, appelé par le Prophète, décide de la victoire.

RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

D. C. OWEN. — **The Infancy of Religion.** — Oxford, University Press, 1914, 1 vol., in-12, 143 pages.

L'auteur estime que si l'on veut scruter à fond le problème de l'origine de la religion, on doit se contenter de reconnaître qu'elle existe partout chez l'homme et qu'il n'y a aucun indice d'une époque où elle n'existait point. Cependant tout le livre est consacré à établir comment elle s'est formée et, dans cette tâche, l'auteur apporte, avec une pleine connaissance des théories les plus récentes, un esprit d'objectivité et de méthode qui fait de ce petit traité un ouvrage à lire et à recommander. Il n'hésite pas à affirmer que si l'on veut retrouver les formes les plus anciennes de l'évolution religieuse, il faut les chercher « dans les idées et les usages des peuples qui vivent à l'état de nature et qui n'ont pas encore été soumis à l'action modifiante de la civilisation ». A cet effet, il examine quelles sont les notions et les attitudes des non-civilisés mis en présence de la nature extérieure, tant inanimée que vivante. On constate à la lecture qu'il a fortement subi l'influence de Robertson Smith et de Frazer, dans le rôle qu'ils attribuent respectivement à la zoolâtrie, au totémisme et à la magie. Cependant, il se refuse à y voir les premières manifestation de la Religion.

Ainsi, à propos du sacrifice, s'il rejette l'explication que celui-ci aurait eu d'abord pour but de « cajoler » une puissance supérieure ou de conclure avec elle un pacte sur le pied de *do ut des*, ce n'est pas pour admettre, à la suite de Robertson Smith et de son école, que le sacrifice de communion, dont, au reste, il reconnaît la fréquence, serait la forme première de l'institution. Son explication est que le sacrifice a eu originairement pour objet d'appeler, d'évoquer le dieu, du moins celui des êtres surhumains que les sacrifiants regardent comme leur protecteur spécial. En effet, il pense que la religion commence seulement quand l'homme s'est choisi un protecteur, un ami, parmi les

puissances extraordinaires dont il se croit entouré, convaincu que cet allié, dès qu'il est atteint et attiré par le sacrifice, lui viendra nécessairement en aide. N'est-il pas plus simple, plus logique, plus conforme à la mentalité rudimentaire, que, du jour où l'on a acquis la notion d'êtres supérieurs moralement conçus sur le type de l'homme aggrandi, on ait cherché à traiter ces êtres de la même façon que les puissants de ce monde, c'est-à-dire en leur adressant une prière et en leur offrant un présent. L'auteur admet lui-même que Edward Tylor a trouvé de forts arguments en faveur de la thèse « que le sacrifice a été originairement un présent fait au dieu ». Peut-être n'y a-t-il là qu'une question de nuance.

Cependant tout ceci suppose la croyance à des dieux personnels. Or cette croyance n'a-t-elle pas été précédée d'une époque où l'homme se sera imaginé une force mystérieuse diffuse dans toute la nature, une puissance impersonnelle, le *mana*, en un mot? L'auteur admet que l'imagination humaine a d'abord été frappée et surexcitée par les phénomènes présentant un caractère extraordinaire et inusité, mais il estime que ces manifestations de force ont dû être toujours attribuées à *quelqu'un*, à un ou plusieurs êtres mystérieux qui en étaient supposés les auteurs. Il veut bien que de l'idée que ces êtres pouvaient être dominés et contraints par des procédés magiques, a pu naître simultanément la tentative de se les concilier par la prière; mais elle ne lui est certainement pas antérieure, comme le suppose Frazer, et les deux méthodes se sont développées dans deux plans différents, sans que l'une conduise forcément à l'autre.

Ce n'est pas à dire que l'auteur accepte davantage la thèse d'Herbert Spencer que les premiers dieux auraient été les esprits des morts et que la Religion aurait sa source dans la nécrolâtrie. Cette explication d'ailleurs est de plus en plus abandonnée. Cependant, M. Owen n'est pas également heureux dans tous les arguments qu'il emploie à la réfuter, par exemple quand il fait observer que les dieux ne peuvent être des morts montés en grade, puisque ces dieux sont partout regardés comme immortels, ce qui n'est pas exact. D'un autre côté, il explique avec beaucoup de clarté et de vraisemblance comment a dû se développer graduellement chez l'homme primitif la croyance à l'existence d'une âme conçue comme un double, à sa survivance, à différents séjours des morts, à la possibilité de leur intervention dans les affaires des vivants. Pourquoi donc, après cela, émet-il cette réflexion qui rappelle un peu l'explication du personnage de Molière que si l'opium fait dormir, c'est

parce qu'il a une vertu dormitive : « On peut raisonnablement supposer que l'homme naquit avec une disposition à admettre la nature impérissable de son âme », ce qui d'ailleurs laisse également à désirer en présence des nombreux exemples où les sauvages supposent que l'âme peut mourir à son tour.

Peut-être son désir de faire ressortir la valeur morale du sauvage, témoigne-t-elle de quelque exagération. « Le sauvage, écrit-il, sait vivre avec ordre (*live orderly*), se montrer bon pour les vieillards et les malades, loyal à l'égard de son chef, respectueux envers les femmes, compatissant pour des hommes qu'il n'a jamais vus ». C'est l'autorité du clan qui lui aurait inculqué ces vertus et c'est la religion qui les aurait développées, en progressant elle-même : « Les preuves ne manqueront pas dans toutes les affaires de la vie où son influence a été bonne. Dans l'esprit et le cœur de l'homme elle a supprimé la paralysante obsession de la crainte. Elle a favorisé l'industrie en promettant des récompenses au travailleur. Dans la sphère de la moralité, l'homme qui réalise des progrès est celui qui sait comment se priver, réfréner ses désirs extravagants, ses convoitises et sa soif de sang. La religion est une école de discipline où il a reçu de nombreuses leçons qui sans aucun doute lui étaient indispensables pour atteindre à la maîtrise de soi-même. Dépourvu de l'aide de la religion dans sa laborieuse ascension, il serait continuellement retombé au niveau d'où il était parti ». C'est très exact et Herbert Spencer avait déjà magistralement montré que sans une organisation ecclésiastique les sociétés primitives n'auraient pu se développer ni même subsister. Cependant, il ne faut pas complètement oublier que la médaille a son revers, chez les sauvages aussi bien que chez les civilisés.

GOBLET D'ALVIELLA.

SALOMON REINACH. — **Cultes, Mythes et Religions**, t. IV, Paris, E. Leroux, 1912.

Le quatrième volume des *Cultes, Mythes et Religions* de M. Salomon Reinach ne le cède aux trois premiers ni en variété ni en intérêt. L'auteur y a réuni vingt-huit articles, qui traitent des sujets les plus divers en matière d'histoire des religions ou d'exégèse des phénomènes religieux.

Dans les uns sont examinées des questions générales et sont entre-

prises des discussions de méthodes; d'autres sont consacrés à l'explication de mythes, de légendes, d'épisodes historiques grecs et romains; ceux-ci se rapportent au judaïsme et au christianisme; ceux-là concernent la période du moyen âge; il en est qui sont plus spécialement archéologiques; enfin le volume se termine par un long plaidoyer en faveur d'*Orpheus*, un essai de réfutation des critiques soulevées par l'apparition de ce livre, une réponse parfois très vive aux polémiques qu'il a suscitées.

Quelle que soit l'opinion que l'on professe sur les méthodes appliquées et les solutions proposées par M. Salomon Reinach, il n'est que juste de rendre d'abord hommage à l'activité d'esprit et à la puissance de travail du savant écrivain. La variété des sujets abordés par lui, l'étendue vraiment surprenante de son érudition, la vivacité de ses attaques et de ses ripostes tiennent constamment en haleine l'attention du lecteur. De même on ne peut qu'éprouver une estime sympathique pour la passion de tout expliquer, qui circule à travers ces essais répétés d'exégèse mythologique.

Mais cette passion n'entraîne-t-elle pas M. S. Reinach au-delà des limites, qu'une science prudente et vraiment méthodique ne devrait pas franchir? Quand il s'agit d'un mythe, d'une légende religieuse, d'un rite, le rôle de l'historien est-il vraiment d'en trouver à tout prix l'explication, surtout une explication rationnelle, et pour ainsi dire indépendante des temps et des lieux? Dans tout mythe, dans tout rite, il y a deux éléments que nous jugeons inséparables; d'une part, le fait raconté dans le mythe, le geste réalisé dans le rite; d'autre part, l'esprit qui croit au mythe et accorde au fait mythique un sens religieux, ou bien qui prête au geste rituel une valeur religieuse. L'épisode de Phaéton n'a été un mythe que pour les Grecs; pour les modernes ce n'est qu'une fable; ce qu'il importe donc de savoir, ce n'est pas comment nous, modernes, nous expliquerions un tel fait, mais bien comment les Grecs l'expliquaient. De même la mise à mort d'un taureau ou d'un bouc par égorgement n'a été un rite que pour les anciens; pour nous, un tel acte n'a point de caractère religieux; donc, ce que nous devons rechercher, ce n'est pas une exégèse qui puisse satisfaire l'esprit moderne, c'est simplement l'idée que les anciens se faisaient de cet acte et de sa valeur rituelle. A notre avis, par conséquent, un historien des religions, lorsqu'il étudie un mythe ou un rite, ne doit jamais séparer le mythe ou le rite du milieu ethnographique et social dans lequel l'un et l'autre ont été considérés comme tels; c'est là, et là seulement

qu'il doit en chercher le sens et la valeur. Mais, nous répondra M. S. Reinach, les exégèses que les Grecs ont données de leurs mythes ne sont pas acceptables, l'idée qu'ils se faisaient de leurs rites ne l'est guère davantage. Pardon : acceptables pour qui ? Pour nous. Mais ce n'est pas nous qui sommes ici en jeu. Le mythe n'étant mythe, c'est-à-dire objet de croyance religieuse, que pour les Grecs, c'est l'explication ou les explications données et acceptées par les Grecs qu'il s'agit seulement de rechercher, de découvrir et de préciser, en instituant une étude critique approfondie des textes et des monuments antiques. De même le rite n'étant rite, c'est-à-dire pratique douée de valeur religieuse, que pour les Grecs et les Romains, c'est ici encore le sens attribué au rite par les anciens qu'il convient de déterminer en appliquant la même méthode d'investigation strictement historique. Le rationalisme n'a rien à faire en une pareille recherche. L'exégèse qui veut découvrir à tout fait religieux une origine et un sens rationnels se met en contradiction avec le caractère même de toute mythologie, de toute religion, par essence sinon irrationnelles, du moins indifférentes à la valeur rationnelle de leurs mythes et de leurs rites.

Nous pensons qu'en voulant trouver aux mythes, aux rites, aux traditions mythologiques ou religieuses des explications capables de satisfaire l'esprit moderne, M. S. Reinach a lui-même commis un anachronisme comparable à celui qu'il définit, au début de son étude sur *Jeanne d'Arc d'après Anatole France et Andrew Lang* : l'anachronisme « de l'historien souvent très instruit qui attribue aux personnages d'un lointain passé les idées et les mobiles de son temps ». C'est, nous semble-t-il, un anachronisme tout à fait analogue que celui qui consiste à chercher une explication rationaliste des mythes et des rites d'autrefois.

A la fin de son étude sur Phaéton, M. S. Reinach a écrit : « Les explications que je propose depuis plusieurs années des mythes des héros souffrants sont ou bien d'effroyables inepties (*furchtbarer Unsinn*, comme on dit en Allemagne) ou des découvertes d'un certain prix ; si ce sont des inepties, qu'on les réfute, si ce sont des découvertes, qu'on veuille bien les reconnaître pour telles. Il est trop commode de traiter ces hypothèses « d'ingénieuses » et je suis si fatigué d'entendre ou de lire ce mot que celui de *stupide* me plairait davantage, s'il était appuyé de raisons ». Nous croyons devoir protester très énergiquement contre une telle phrase, au nom de la critique à la fois sincère, large et courtoise. M. S. Reinach semble affirmer ici qu'il ne saurait y avoir des

degrés entre l'ineptie et la découverte, entre la vérité et la stupidité. Dans le domaine qu'il explore, il n'en est pas ainsi. Lorsqu'un historien de la mythologie grecque ou de la religion romaine propose l'explication d'un mythe ou d'un rite, cette explication peut parfaitement n'être ni une découverte ni une ineptie; elle peut n'être pas exacte tout en n'étant pas stupide. Il arrive que ce soit simplement une hypothèse; mais il arrive aussi que cette hypothèse mette un autre érudit sur la voie de la vraie solution. Et d'autre part, sans adopter dans sa forme systématique la théorie des héros souffrants chère à M. S. Reinach, un critique impartial ne fait que remplir son devoir lorsqu'il reconnaît, par exemple, que l'auteur de cette théorie a fort heureusement mis en lumière certains textes ou documents antiques méconnus ou négligés avant lui. Sur le terrain encore incertain et par endroits mouvant de la science des religions, il y a un long et rude chemin à parcourir avant de réaliser des conquêtes certaines et importantes; on ne passe pas sans transition de l'erreur à la vérité, de l'« ineptie effroyable » à la découverte précieuse. Nous prions M. S. Reinach de nous autoriser à ne pas adopter ses théories, sans pour cela nous croire obligés de les trouver ineptes ou stupides.

J. TOUTAIN.

K. LINCK. — **De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis** (*Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten*, xiv, 1). Giessen, Töpelmann, 1913; in-8, 115 p.

M. K. Linck a cru devoir reprendre dans cette dissertation latine l'examen systématique des quatre textes qui représentent les seuls témoignages de toute la littérature profane des deux premiers siècles sur la personne du Christ, ou plus exactement sur le Christianisme. Les nombreuses difficultés que soulève la question d'authenticité ou l'interprétation de ces quatre témoignages ont donné lieu à toute une littérature que M. K. s'est efforcé de dépouiller consciencieusement, mais que les 115 numéros de sa bibliographie sont certainement très loin d'épuiser. En ce qui concerne l'apport récent de l'érudition française à cet ordre de recherches, à côté des articles mentionnés de MM. Allard, Babut, Boissier et Goguel, il eût pu citer les discussions quelque peu hypercritiques de M. Guignebert (*Tertullien*, 1901) ou encore les conclusions si

judicieuses et si proches des siennes propres de M. Bouché-Leclercq (*l'Intolérance religieuse et la politique*, 1911). L'auteur ne pouvait guère se proposer de verser des pièces nouvelles en un débat où les arguments en faveur des diverses solutions possibles ont été depuis longtemps retournés de toutes façons. On lui saura au moins gré d'offrir en un bref exposé le résumé des principales thèses en présence, et pour chaque cas particulier de joindre à l'examen des arguments tirés de la critique interne et de l'exégèse historique la contre-épreuve minutieuse de la critique externe et de l'étude philologique des morceaux suspects d'interpolation ou d'altération. Cette méthode patiente et prudente, jointe à une évidente aversion pour tout système aventureux, l'a conduit à adopter en général les conclusions qui, dans l'état actuel de la documentation, semblent de beaucoup les plus raisonnables. — Il n'y a décidément rien à tirer du passage de Josèphe sur Jésus au livre XVIII des *Antiquités juives*. Il ne suffit même pas d'élaguer les évidentes interpolations chrétiennes. L'absence à cet endroit de tout témoignage de Josèphe sur le Christ semble attestée par le silence d'Origène et le passage paraît avoir aussi manqué dans les manuscrits que lisait encore Photius. Seule la brève mention de Jésus τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, XX, 200 semble anciennement attestée. — La virtuosité de la critique, tout spécialement peut-être en France, s'est plu à jeter la suspicion sur l'authenticité de la célèbre lettre de Pline à Trajan. M. L., à notre sens avec pleine raison, se refuse à partager ces doutes. On lira avec un intérêt particulier l'étude que l'auteur fait du style de la lettre rapproché du style du reste de la correspondance. — M. L. n'a pas fait un examen de tous les problèmes que soulève l'énigmatique passage de Tacite sur la persécution néronienne, et par exemple de la question d'une participation effective de fanatiques chrétiens à l'incendie de 64. Mais la sincérité du passage semble inattaquable ; les arguments tirés de l'examen de la langue militent en sa faveur ; le peu de renom de l'œuvre de Tacite dans l'antiquité, l'absence de toute allusion à la tradition du martyr de Pierre et de Paul écartent l'idée d'un remaniement chrétien ; Tacite aurait tiré ses renseignements sur la secte chrétienne, comme ses informations sur les Juifs, des écrits d'Antonius Julianus qui avait pris part à la guerre de Judée sous Titus. — L'auteur rejette enfin, à vrai dire sans argument bien décisif, l'assimilation depuis longtemps proposée, du Chrestos mentionné par Suétone comme l'auteur de troubles au sein des communautés juives au temps de Claude et du Christ. L'extrême concision de la notice rend toute discussion difficile. Mais l'argumen-

tation de M. L. prouverait tout au plus, que la véritable personnalité de ce Chrestos avait échappé à Suétone comme à l'enquête de la police romaine qui amena l'expulsion des Juifs en 49. L'auteur a lui-même antérieurement reconnu (p. 78 sqq.) que la variante *Χρηστιανοί* pour *Χριστιανοί* a été courante. L'inadvertance de Suétone s'explique et prend tout son intérêt quand on la rapproche de l'absolue pénurie de renseignements contenus dans la littérature profane sur le Christianisme. Que la littérature historique et épistolaire ne nous ait conservé que deux brèves mentions d'événements où apparaissent des chrétiens, cela pourrait à la rigueur s'expliquer par les hasards de la conservation d'une tradition évidemment lacunaire. Mais que de Juvénal à Plutarque et à Apulée la littérature proprement dite relativement si abondante en allusions et renseignements sur les superstitions juives et orientales, ignore le Christianisme, rien ne prouve mieux l'extraordinaire lenteur avec laquelle la secte chrétienne s'est imposée à l'attention du grand public en occident.

H. JEANMAIRE.

HENRY A. SANDERS. — **The new Testament manuscripts in the Freer Collection.** Part I. *The Washington manuscript of the four gospels.* In-4°, vi + 247 p. — New-York, The Macmillan company, 1912.

GUSTAV BEERMANN et CASPAR RENÉ GREGORY. — **Die Koridethi Evangelien** Θ 038. *Mit zwölf Tafeln und zwei Karten.* In-8°, xii + 772 p. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.

HERMANN FREIHERR VON SODEN. — **Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. II. Teil: Text mit Apparat nebst Ergänzungen zu Teil I.** In 8°, xxviii + 908 p. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913.

HERMANN FREIHERR VON SODEN. — **Griechisches Neues Testament.** *Text mit kurzem Apparat (Handausgabe).* In-8°, xxviii + 436 p. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913.

Je ne pense pas qu'on puisse me reprocher de m'avancer trop en affirmant que, parmi les œuvres de l'antiquité à nous léguées par le moyen-âge, le Nouveau-Testament l'emporte de beaucoup sur toutes les autres. Il suffit de feuilleter *die griechischen Handschriften des Neuen Testa-*

ments de Caspar René Gregory (Leipzig, 1908), pour se rendre compte de la quantité vraiment prodigieuse de manuscrits, en majuscules et en minuscules, qui renferment les écrits dont la réunion constitue le Nouveau-Testament.

On en peut dire autant des éditions qui, depuis le début du xvi^e siècle, se succédèrent, pour donner le meilleur texte des évangiles, des actes, des épîtres et de l'Apocalypse.

Et dans cet amas de documents, manuscrits et imprimés, l'on est en droit de se demander s'il y eut un principe directeur, ou si les scribes comme les éditeurs, reproduisaient, au petit bonheur, les textes qu'ils se proposaient de posséder et de passer aux générations suivantes.

A dire le vrai, et pour ce qui concerne les travaux des derniers exégètes, il semble que deux préoccupations primordiales aient guidé leurs recherches : 1^o tâcher de remonter, autant que l'âge des manuscrits le leur permettait, à un texte primitif, un *Urtext* comme diraient les Allemands, qui serait de très peu postérieur à la mort de Jésus et à la disparition des témoins oculaires de la vie du Christ ;

2^o Établir des familles de manuscrits, d'après les variantes que présentent les diverses recensions, les cataloguer d'après le degré de parenté que possèdent ces divergences voulues et systématiques ou involontaires et arbitraires, et remonter ainsi à la source, au point de départ des manuscrits.

Lorsque Adalbert Merx traduit en allemand le texte syriaque du tétraévangile découvert au Sinaï et publié par Mss. Lewis, il prétend bien faire connaître le *plus vieux texte* connu du récit évangélique, puisqu'il intitule son volume : *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* (Berlin, 1897). Et Hermann von Soden est animé du même esprit lorsqu'il publie *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt...* et en essayant, après avoir établi des familles, fixé des limites et déterminé des critères, de remonter au point initial, à l'*Urtext* d'où découlent, tel un vaste fleuve aux nombreux affluents, les multiples formes sous lesquelles nous apparaît le texte du Nouveau-Testament.

La quantité énorme de matériaux mis en jeu, les collations de tout genre des manuscrits du texte sacré et des citations des pères, les éditions multiples qui se sont succédé depuis la Polyglotte d'Alcala jusqu'aux ouvrages dont les titres figurent en tête de ce compte-rendu, pourraient à juste droit faire naître l'espoir qu'on va enfin voir clair dans ce chaos et qu'une lumière définitive jaillira des textes confrontés,

des groupements proposés et des hypothèses désormais justifiées et acquises à la science.

L'examen serait trop vaste, qui voudrait comprendre le texte intégral du Nouveau-Testament et des apports fournis par ces nouvelles publications. Beaucoup plus modeste, l'enquêteur se bornera à pratiquer quelques sondages dans le domaine évangélique, à voir si les groupements proposés sont justifiés et à faire quelques rapprochements avec le texte évangélique arménien, domaine dans lequel il est peut-être un peu moins incompetent que dans le vaste champ hellénistique.

Les premières éditions du N. T. grec (Polyglotte d'Alcala, 1514; Erasme, 1516; Aldes, 1518; les Estienne, 1546; Théodore de Bèze, 1565; Elzevier, 1624, etc.) reposent sur des manuscrits relativement récents; on ignorait les tout vieux textes et on ne les recherchait pas; dans la suite, la supériorité des anciens manuscrits sur le texte reçu apparut nettement et les éditions qui virent le jour au XVIII^e siècle marquent un progrès réel sur leurs aînées; au XIX^e siècle, la critique textuelle fait de nouveaux progrès et l'on néglige complètement les manuscrits plus récents, pour accorder toute confiance aux textes que l'on considère comme très anciens, et que l'on n'hésite pas à dater du V^e et même du IV^e siècle de notre ère (Tischendorf).

Bengel le premier (1687-1752) observa que certaines variantes se trouvaient les mêmes dans un certain nombre de manuscrits, alors que d'autres variantes figurent dans d'autres catégories de manuscrits, et l'idée lui vint que l'on pourrait peut-être tenter un classement des manuscrits suivant les variantes qui les rapprochaient ou qui les différenciaient; et il établit deux grandes familles: l'*Asiatique* composée de manuscrits provenant de Constantinople et des environs, dont le texte est plus récent et relativement moins bon; l'*Africaine*, qui comprendrait des manuscrits plus anciens et meilleurs.

L'idée de la division était lancée; elle allait se développer avec Semler, avec Griesbach surtout qui reconnaît pour le texte évangélique trois recensions: une *alexandrine* avec les mss. C K L et, entre autres versions, l'arménienne; une *occidentale*, avec D, etc.; et une *byzantine* qui comprendrait une grande quantité de manuscrits grecs et de vieilles versions.

Avec Scholz, le nombre des familles augmente; il en reconnaît 5, puis réduit ce nombre à 2. Il tenait les vieux manuscrits en piètre valeur; pour lui, ils étaient tellement criblés de fautes qu'on n'avait pu en faire un usage convenable: d'où leur parfait état de conservation.

Dans des temps plus rapprochés de nous, Tischendorf ne propose aucune division en familles ; il accorde une valeur exceptionnelle au Sinaïticus, peut-être parce qu'il l'avait découvert, et il prétend, avec son aide, pouvoir reconstituer le texte tel qu'il était au II^e siècle.

Tregelles proposait une division en deux familles, Alexandrine et Constantinopolitaine, tandis que Reuss estimait, sagement à notre avis, qu'il n'est pas possible de distinguer nettement et d'une façon satisfaisante, des familles de textes.

Westcott et Hort proposent un classement en quatre familles ; un texte *neutre* (sinaïticus, vaticanus et d'autres) ; un texte *occidental* (D, vieilles latines, les syriaques, l'arménienne, etc.) ; un texte *alexandrin* (sinaïticus, C L Δ et d'autres) ; enfin, un texte *syrien* (E G H K, etc.). Ainsi, en ce qui nous concerne, remarquons que la version arménienne, dans le système de ces savants, marche avec les syriaques, peschitto, curetonienne et sinaïtique.

Nestle ne pense pas que, dans l'état actuel de la critique textuelle, on puisse proposer un système définitif ; il y a encore beaucoup trop de flottement dans les résultats déjà obtenus.

Comme classement des manuscrits, Gregory penche pour le système Westcott et Hort ; il croit, comme eux et comme Tischendorf, que le Sinaïticus et le Vaticanus reproduisent un bon texte du II^e siècle et qu'ils se rapprochent sensiblement du texte original. Il propose une nouvelle nomenclature pour désigner les manuscrits, qui diffère tout à fait de celle de Tischendorf ; cela fait frémir, surtout lorsque l'on songe qu'il faudra encore s'assimiler celle de von Soden, qui ne se confond ni avec celle de Tischendorf ni avec celle de Gregory.

Von Soden croit pouvoir établir trois types de textes : K H I. Suivant qu'un manuscrit contiendra ou ne contiendra pas la péricope de la femme adultère, suivant que cette péricope sera à la fin de l'évangile selon Jean ou entre le chapitre VII et VIII, ce manuscrit rentrera dans l'un ou l'autre des trois groupements proposés par le savant allemand. Mais la chose se complique. Le type primitif du récit de la femme adultère n'a pas tardé à s'altérer et a revêtu successivement sept formes différentes, dont il faut tenir compte dans le classement, d'où, naturellement, des divisions et des subdivisions nécessaires qui font un peu douter du système.

K, initiale du mot grec Κοινή (commune), désigne le texte qui a été établi par Lucien à Antioche vers l'an 300.

H représente le texte donné par Hésychius à Alexandrie vers l'an 300.

I, initiale du mot *Ιερουσαλμα* (Jérusalem), désigne un texte provenant, pour une grande partie de ses représentants, de Jérusalem ou de Palestine. Von Soden pense que ce texte fut établi par Pamphile à Césarée vers l'an 300.

Si la division en trois grandes familles de textes s'en tenait là, le problème serait vraiment bien simplifié et pour ainsi dire résolu. Mais von Soden, aussitôt après avoir proposé cette classification comme résultat de ses longues et patientes recherches, est amené à introduire des subdivisions fort nombreuses. C'est ainsi que I α , I η , I ι représentent les types les plus anciens de la famille I. K¹ est le plus ancien type de K; K^x est la recension la plus répandue au moyen âge; K^r est un recension datant du XII^e siècle, etc.

Ces trois types de textes sont déjà le résultat de révisions qui auraient eu lieu au cours des trois premiers siècles. Mais dès ce moment les caractères généraux sont suffisamment nets pour permettre la classification proposée. Il va sans dire que des leçons peuvent être communes à l'un ou à l'autre de ces trois groupements; mais les caractères généraux restent les mêmes, et ces contaminations réciproques ne doivent pas infirmer la valeur intrinsèque du système.

Von Soden se propose donc, une fois les leçons adventices de chaque groupe et sous-groupe reconnues et écartées, de reconstituer un archétype qui serait pour ainsi dire le substratum du texte néotestamentaire, dégagé de toutes les interpolations que subirent les textes K, H, I. En principe, et pour établir son texte, il gardera ce que ces différents textes ont de commun et ce que chacun d'eux, pris isolément, lui paraîtra avoir de meilleur.

En résumé, I est le texte le meilleur et le plus fidèle; H a beaucoup de valeur; K en a moins et semble s'écarter davantage de l'archétype idéal reconstruit par le savant éditeur; dans la plupart des cas, H et I s'accordent contre K, ce qui n'empêchera pas, lorsque ce sera nécessaire, de préférer une leçon de K à une de H ou de I, ou de I et H combinés.

Il sera peut-être intéressant de prendre quelques exemples et de voir comment fonctionne le nouveau système et quel est l'apport de ces publications, faites avec un soin au-dessus de tout éloge.

MARC VI, 54. — Von Soden édite ainsi ce verset : $\kappa\chi^1$ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγινόντες αὐτόν et il ajoute en note que plusieurs manuscrits ou textes tels que Tatien, H δ 48 76 sa, I α 014 ff 93 f η i ϕ^b 309 β^o 1279, K ι 87, etc., etc., placent après αὐτόν le membre de phrase suivant οἱ ἄνδρες τοῦ τοποῦ ἐκείνου. Le texte de Koridethi, les manuscrits

A G Δ, plusieurs latins ont ce membre de phrase, qui est donc représenté, dans la division proposée par von Soden, par des textes des trois familles K, H, I; la version arménienne a un texte conforme à Koridethi et à la Peshitto, tandis que la vieille syriaque (Lewis) n'a pas ce texte; or, cette dernière, si âgée soit-elle, n'est pas aussi vieille que Tatien et plusieurs italiques du II^e siècle. Nous nous trouvons donc ici en présence d'une variante importante, qui chevauche sur les familles de textes proposées par les savants, et qui n'est pas caractéristique de l'une plutôt que de l'autre.

MARC X, 29. — ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου; les versions syriaques portent également : à cause de moi *et* de l'évangile. Or, je relève que le Codex Bezae et le texte de Koridethi, d'accord avec la version arménienne et Origène, ont : à cause de moi *ou* de l'évangile. Je ne trouve cette variante signalée ni dans la liste des variantes importantes de la grande édition de von Soden ni dans l'édition abrégée. Etant données l'importance et la qualité du texte du Codex Bezae et de Koridethi, il eût été bon de relever cette variante, qui figure dans l'apparatus criticus de l'editio maior de Tischendorf, p. 326, et de la faire figurer dans la colonne des grandes variantes. Cette division des variantes en deux ou trois catégories est, du reste, passablement arbitraire; ce qui est important aux yeux de l'un le paraît moins aux yeux de l'autre. Il y a une variante ou il n'y en a pas; à chacun d'apprécier si elle est importante ou si elle ne l'est pas.

MARC VIII, 10. — Δαλμανουθά. C'est la leçon généralement adoptée; mais plusieurs manuscrits importants ont une variante qu'il faut signaler : le Codex Bezae a : μελεγαδα, Koridethi a : μαγδαλα; l'arménienne porte : Dalmanounia; la vieille syriaque (Lewis) a : la montagne de Magdan; la Peshitto porte : dans l'endroit de Dalmanutha; Tatien a : Μαγεδα. Que signifient toutes ces variantes, sinon qu'il y avait flottement dès les plus anciens textes parvenus jusqu'à nous, et que les scribes reproduisaient ces différentes leçons d'une façon arbitraire et fort peu systématique.

MARC VI, 3. — οὗχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων. Un certain nombre de textes ont la leçon : celui-ci n'est-il pas *le charpentier*? D'autres portent : *le fils du charpentier*. On a l'impression, en serrant de près les variations que présente ce verset, que les scribes ont agi comme bon leur semblait et n'ont pas cru devoir se soumettre à une règle fixe. J'en dirai autant d'une variante arménienne qui n'a rien à faire, apparemment,

avec le grec, mais qui est bien caractéristique de la façon dont procédaient les copistes, sinon les traducteurs. MARC VI, 5, il est dit que Jésus *ne pouvait* pas faire de miracle... et le grec a partout οὐκ ἐδύνατο; l'arménien est en général d'accord avec le grec et porte : *otch karér*, « il ne pouvait pas ». Mais les mss. arméniens Mq, C, F, M¹, ont la leçon *otch kamér*, « il ne voulait pas ». Ou bien le scribe s'est dit : « il n'est pas décent de dire que Jésus n'a *pas pu* faire un miracle », et il a corrigé de son propre chef en écrivant : « il ne *voulait* pas »; ou bien ces copistes arméniens ont trouvé la leçon « il ne voulait pas » dans des textes autres que le grec, et nous relevons en effet dans l'édition octava maior de Tischendorf que les mss. *a f g^a i q* ont la leçon : *et noluit* au lieu de καὶ οὐκ ἐδύνατο.

MATTHIEU VIII, 12. — ἐκβληθήσονται. C'est le texte généralement adopté « ils seront jetés »; mais la version arménienne porte : *iellsen* « ils sortiront », « ils iront », et ceci, d'accord avec le syriaque. On dirait qu'un correcteur a été choqué par la première expression et qu'il y a substitué la seconde. Or l'apparatus criticus de von Soden nous apprend qu'on rencontre la leçon ἐξελευσονται dans Tatien, Irénée, l'Afra (exient), l'ital. (ibunt), H^{δ2}, etc. Ce flottement, qui se rencontre dès les plus anciennes versions qui sont de bons témoins du texte, prouve avec quelle liberté les écrivains ou les scribes agissaient à l'égard des récits néotestamentaires.

Une autre variante qui me paraît également caractéristique de l'éclectisme avec lequel procédaient les copistes ou les rédacteurs est celle-ci (Mt., VIII, 15); la belle-mère de Pierre vient d'être guérie par Jésus, elle se lève, καὶ διηκόνει αὐτῷ. La plupart des témoins du texte nous informent donc qu'elle servit *lui* (Jésus). L'arménien a presque partout *zna* = *lui*, ainsi que la Peshitto. Mais l'édition du N. T. arménien de Vienne (1864), porte le pluriel *znosa* = *eux*, d'accord avec la vieille Sinaïtique (Lewis) et la Curetonienne. Or, la leçon plurielle αυτοῖς au lieu de αὐτῷ se rencontre dans de bons mss. grecs, tels que *κ^b*, M, L, Δ (Tischendorf), c'est-à-dire, d'après la nomenclature de von Soden, dans Tatien, et dans plusieurs représentants de la famille H, et surtout de la famille I; j'y renvoie le lecteur, inutile de reproduire ici cette liste.

Comme, en réalité, nous ignorons parfaitement la date de la rédaction

1) Pour l'âge de ces manuscrits arméniens, cf. F. MACLER, *L'évangile arménien*, édition phototypique..., à la liste des abréviations (sous presse).

des évangiles, nous ne savons pas si quelques scribes ont remplacé *αὐτῷ* par *αὐτοῖς*, parce qu'il y avait plusieurs personnes qui accompagnaient Jésus, et qu'en vue d'une plus grande cohésion du récit, ils ont pensé que la belle-mère de Pierre servit toutes les personnes présentes ; — ou si le texte de Matthieu a été corrigé sur celui de Luc, IV, 39 (*αὐτοῖς*) ; — ou si celui de Luc a été emprunté à ceux des mss. de Matthieu qui renfermaient la leçon *αὐτοῖς*.

Un autre exemple me paraît encore important à signaler. Lors de la tempête sur le lac, les disciples, pris de peur, s'écrient : *κύριε, σῶσον*. La version arménienne et les syriaques portent : *sauve nous*, ainsi, du reste que les mss. grecs E K L M S U V dans la nomenclature de Tischendorf, qui ajoutent *ἡμας* après *σῶσον*. Or cette addition de *ἡμας* figure, chez von Soden, dans de bons témoins de K, de H, de I et dans Tatien. Nous avons ici un nombre respectable des textes des familles K H I qui ont *ἡμας*, et un nombre respectable des textes des familles K H I qui le suppriment. S'il semble que le vieux texte, l'*Urtext*, portait *σῶσον*, et qu'après coup, par raison littéraire, on a ajouté *ἡμας*, on constatera à tout le moins combien peu solide apparaît un système où des variantes qui devraient être typiques et déterminantes chevauchent sur les principaux textes des différentes familles proposées. Arbitraire de la part des copistes, préoccupation littéraire du côté des rédacteurs ou des réviseurs, voilà quel semble être le résultat auquel on aboutit, en étudiant ces nombreuses variantes du texte néotestamentaire.

Parmi les milliers de variantes que j'ai déjà relevées, relatives aux différentes recensions du texte évangélique, je n'en citerai plus qu'une seule, car il n'y a pas lieu d'allonger indéfiniment cette énumération de divergences.

Dans MATTHIEU VIII, 28, l'édition porte : *τῶν Γαδαρηνῶν* « des Gadaréniens », et ceci d'accord, par exemple, avec les textes syriaques. Or l'arménien a la leçon : *Gergesatswots* correspondant au grec *Γεργεσηνων*, « des Gergeséniens ». D'après l'octava maior de Tischendorf, nous nous trouvons ici en face de deux groupes de mss., ceux qui ont la leçon « des Gadaréniens », et ceux, également nombreux et respectables, qui portent : « des Gergeséniens » ; et ceci semble bien plutôt correspondre à la réalité des faits : une leçon « des Gadaréniens », dans un groupe ; une leçon « des Gergeséniens » dans l'autre groupe. Avec le système von Soden, la question se complique. Outre que la leçon « des Gergeséniens » se rencontre chez Origène, chez Tatien et dans les vieilles

latines, on la trouve également dans des représentants de K, dans des représentants de H et dans des représentants de I.

Quelle conclusion semble donc s'imposer ? Des travaux capitaux comme ceux de Sanders et de Gregory, des classements méthodiques comme ceux de von Soden enrichissent considérablement le champ des investigations, ouvrent sans contredit des horizons nouveaux ; permettent à certains d'entrevoir une solution du problème ; mais en réalité, les choses ne se passent pas aussi simplement... ou plutôt, je me contredis de suite, les choses se passent et se sont passées beaucoup plus simplement que ne le pensent les savants : les manuscrits sur lesquels nous travaillons, dont nous relevons méticuleusement les variations, sont l'œuvre de copistes qui, pour la plupart, n'avaient nul souci de l'unification, de la systématisation comme nous l'entendons de nos jours. Sans être précisément malhonnêtes, ils copiaient et corrigeaient comme bon leur semblait et, s'ils ne pouvaient pas lire un mot sur un original, ils conféraient sur un autre, sans que leur vint l'idée qu'en agissant de la sorte ils pouvaient commettre une infidélité à l'endroit du texte qu'ils étaient chargés de reproduire. Une grande quantité des variantes relevées s'explique de cette façon.

Il m'est arrivé souvent de relever des variantes arméniennes qui ne correspondaient vraiment bien qu'avec le grec de L, et je me disais : l'arménien a été traduit sur L ou sur un de ses proches parents. Puis tout à coup, une variante des plus caractéristiques venait me révéler la dissemblance complète qui existe entre L et l'arménien. Je continuais mes investigations, et j'étais frappé par la ressemblance étonnante de certaines leçons du Codex Bezae, de Koridethi et de l'arménien, et je conclusais aisément que j'avais affaire là à une vraie famille, orientale au premier chef (bien qu'on la dénomme occidentale)... et subitement, il fallait déchanter ; une variante caractéristique survenait, d'où déclenchement du système : Koridethi ne marchait plus avec le Codex Bezae ; l'arménien se séparait nettement de l'un et de l'autre, et était d'accord avec Tatien, contre les syriaques. Je pourrais citer des centaines d'exemples de mon dire. On voudra bien me croire sur parole, jusqu'à ce que je publie mon travail d'ensemble sur les rapports qui existent entre le texte arménien de l'Evangile et les originaux sur lesquels il est supposé avoir été traduit.

En réalité, le problème est bien simple et fort compliqué. Il est très compliqué si l'on veut à tout prix ériger en système des groupements, des familles ; les lignes de séparation seront si peu nettes, devront être

si élastiques que l'on sera en droit de se demander si ce sont des traits de séparation ou des traits d'union ; les variantes qui devraient être des normes absolues présenteront de tels flottements que l'on renoncera, en dernière analyse, à vouloir systématiser. Le problème est bien simple si l'on considère que les milliers de textes dont nous disposons, les milliers de variations que nous relevons, sont le résultat de l'éclectisme avec lequel procédaient les rédacteurs et les scribes ; ils corrigeaient et changeaient, non pas en vertu d'une autorité universellement reconnue, mais en raison de leur ignorance, en raison de leurs caprices dogmatiques, en raison de leur bon plaisir ; et l'on se heurterait à des difficultés insurmontables si l'on voulait à tout prix systématiser dans un domaine qui paraît être la négation même de tout système.

F. MACLER.

VILHJALMUR STEFANSSON. **My life with the Eskimo.** — 1 vol. in-8 de 528 pp. avec 60 pl. hors-texte et 2 cartes. Londres, Macmillan et C^o, 1913. Prix : 17 shillings.

M. Stefansson a vécu six années consécutives dans l'intimité des Eskimo, ayant leur confiance absolue, vivant entièrement leur vie et se plaçant ainsi dans une situation tout à fait avantageuse pour étudier la mentalité du peuple qui se dérobe souvent, en effet, aux explorateurs ordinaires. Son livre, avant tout une description de voyage, avec des illustrations nombreuses et des cartes, est intéressant sous plusieurs aspects. Ce voyageur a découvert des tribus n'ayant pas encore subi de contact avec l'homme civilisé, ni même avec l'Eskimo semi-civilisé de l'Alaska. Il a noté, dans la langue des narrateurs, un fonds important de folklore qu'on espère voir publier un jour, mais sur lequel il ne faut pas compter prochainement, l'auteur étant reparti vers le Nord¹.

Ce récit de voyage contient de nombreux développements sur la vie religieuse des Eskimo. Il y a même un chapitre fort intéressant sur l'influence de la conversion chrétienne et sur les déformations que les dogmes chrétiens ont subi chez les Eskimo. Ayant comme religion un système développé d'interdictions rituelles, ces primitifs s'assimilè-

1) Depuis que ces lignes sont écrites, les journaux ont annoncé le retour aux États-Unis d'une partie des membres de la nouvelle expédition qui aurait échoué.

rent très facilement les rites du christianisme. Le missionnaire était pour eux un *angatkuk* ou chamane, un homme comme les autres, mais par la bouche duquel la voix divine se fit entendre. Ils exigèrent des prières à pouvoir magique, des prières donnant une bonne chasse ou une pêche fructueuse, et comme les charmes de leurs chamanes ne conservaient pas éternellement leur valeur, ils sollicitèrent de temps en temps des prières nouvelles, fraîches et, partant, plus efficaces.

∴

On a dit souvent que tout peuple, si bas qu'il soit placé dans l'échelle de l'humanité, possède une religion. De l'observation des Eskimo, M. Stefansson déduit que, plus un peuple est primitif, plus il a de religion, et qu'à la base de l'évolution intellectuelle et sociale, on voit la religion recouvrir toutes les activités et tous les phénomènes de la vie. Tout acte possède alors son importance religieuse et on a des formules rituelles pour toute éventualité.

Les Eskimo ont une intelligence très vive pour les faits de leur entourage immédiat, mais leur vie est si monotone et la série des expériences possibles est si courte que, quelle que soit leur aptitude intellectuelle, des développements larges leur sont interdits.

La manifestation religieuse principale est fournie par les « *Angatkuk* », que nous appelons chamanes. Ils sont en communication avec le monde des esprits et formulent les opinions religieuses. Les miracles sont faits et commentés par eux. Les révélations nouvelles, pour être fréquentes, n'en demeurent pas moins toujours les mêmes, l'uniformité de la vie produisant une uniformité de pensée et excluant toute originalité.

La conception fondamentale dans la religion des Eskimo, c'est que tous les phénomènes sont dominés par des esprits et ces esprits à leur tour par des charmes contrôlés par les chamanes, bien que le premier venu puisse posséder des charmes d'essence plus simple. Ceci n'admet ni culte ni prière, car on n'aura rien à demander aux esprits qu'on peut commander.

Combien la religion des Eskimo est vague, cela se prouve par le fait qu'on n'est point d'accord sur la question s'il existe des esprits pouvant devenir des esprits familiers, mais qui ne sont pas encore dans la possession d'un chamane. Toutefois, on penche généralement vers l'opinion que tout esprit a son maître. Tout chamane commande à plu-

sieurs esprits. Un jeune homme désirant devenir angatkuk, achètera un esprit d'un vieil angatkuk qui en a à revendre. Le vieux sorcier promet de livrer l'acquisition à domicile et là se limite sa responsabilité. Si l'esprit est récalcitrant, et n'apparaît pas à son nouveau maître, le prix d'achat n'en demeure pas moins acquis et toute réclamation de l'acheteur sera sans effet. Aussi celui-ci se gardera le plus souvent de nier l'arrivée de l'esprit, ne désirant pas rendre public le fait fâcheux que l'esprit refuse d'élire domicile chez lui : le candidat angatkuk y perdrait sa réputation et n'y gagnerait rien. Il préférera feindre que livraison de l'esprit lui fût faite. Il réussira ou ne réussira pas à accomplir les miracles dont la mise en scène lui est familière depuis son enfance. S'il échoue, les raisons plausibles ne feront pas défaut : un sorcier plus puissant a opposé sa force, tel tabou fut négligé, tel rite fut incomplètement accompli. Il y a mille explications dont chacune est jugée suffisante.

Comme c'est le cas ailleurs, la guérison des malades constitue une fonction importante du chamane. On connaît deux théories pathologiques : l'âme du malade avait été volée, ou bien un chamane mal disposé avait envoyé un esprit pour apporter la maladie au patient. Dans les deux cas, le guérisseur procédera par des rites exorcistes.

Voici comment notre auteur découvrit la théorie de métempsycose des Eskimo visités par lui :

Ces gens ne punissent jamais leurs enfants. Le voyageur était obligé de tolérer que, dans les moindres détails, son expédition subisse l'autorité de la fille d'un couple d'Eskimo. Depuis l'âge de 6 jusqu'à celui de 12 ans, cette enfant resta avec l'explorateur et ce ne fut qu'en 1912 que celui-ci découvrit la cause véritable de la vénération des parents pour leur fille. Comme chez beaucoup de peuples¹, le nouveau-né reçoit comme esprit gardien l'âme d'un membre défunt de la tribu. Le corps du mort est transporté, le jour même du décès, au sommet d'une colline voisine, mais l'âme résidera dans la maison mortuaire, pendant quatre jours pour un homme, pendant cinq jours pour une femme. Au bout de cette période, on accomplit une cérémonie pour expulser l'esprit de la maison et l'envoyer dans la tombe, où il attendra la prochaine naissance d'un enfant dans la tribu. Sur le séjour temporaire de l'âme dans

1) On trouve des exemples empruntés aux Khonds, Romains, Slaves, Scandinaves, Lapons, etc. chez Torgny Segerstedt, *Själavandringslärans ursprung*, dans *Le Monde Oriental*, Uppsala, 1910.

la maison qui fut la sienne, et sur la difficulté de l'en déloger, Wilken¹ décrit des croyances et des cérémonies identiques pour des peuples des Indes Néerlandaises. Chez les Eskimo, c'est la mère de l'enfant qui prononce la formule magique pour amener l'esprit à élire domicile dans le nouveau-né qui portera son nom et dans la personne duquel on vénérera l'âme du défunt. La punition de l'enfant pourrait faire partir l'esprit gardien et causer ainsi des désastres à l'enfant livré à son âme personnelle encore bien fragile. Car en naissant on possède une âme personnelle aussi, une âme qui peu à peu grandit, s'accroît en force et en sagesse et qui, vers l'âge de douze ans, pourra enfin penser et agir. Alors l'esprit gardien devient presque superflu et on peut songer à la véritable éducation de l'enfant; on fait son éducation et il encourt même des corrections rudes.

Il ressort de ce système de métempsycose, qu'un garçon de sept ans pouvait être à la fois la belle-mère de son père et la tante de sa mère, d'après le degré de parenté du père et de la mère avec l'esprit gardien. C'est encore un exemple de la confusion de la pensée chez les Eskimo. Un homme parlera de son enfant en même temps comme de sa « fille » et de son « neveu ». Un garçon sera le fils et la mère de son père, et il trouvera cette situation toute naturelle, ayant été appelé ainsi depuis sa naissance. On avait souvent remarqué que les enfants chez les Eskimo désignent tous les habitants d'un village par des termes de parenté, et on en avait conclu qu'il est enseigné aux enfants de respecter leurs aînés. Comme nous venons de le voir, cette explication apparemment si raisonnable n'exprime nullement les faits réels.

Tout homme a donc deux âmes. Il peut en avoir beaucoup plus, suivant le nombre de décès qui ont précédé sa naissance, car alors il aura comme esprits gardiens les âmes de tous ces défunts. Mais à sa propre mort, ce sera son âme personnelle, celle avec laquelle il naquit, qui sera expulsée de la maison pour aller attendre dans la tombe sa réincarnation.

Il est curieux que personne ne sut dire ce que deviennent les esprits gardiens après la mort des êtres qu'ils ont habités. Personne ne semblait attacher une grande importance à ce problème. Ceci répond à ce que les Eskimo pensent de la vie future et ce qui correspond chez eux aux conceptions de ciel et d'enfer : ces conceptions leur sont simplement inconnues.

1) Wilken, *Het animisme by de volkeren van den Indischen Archipel*, dans *Verspreide Geschriften*, La Haye, 1913, t. III.

S'il y a plusieurs naissances après un décès, l'âme du mort deviendra l'esprit gardien de plusieurs enfants, elle se multipliera et sera présente dans chacun d'eux.

Le miracle le plus commun, dont personne ne met en doute la réalité et auquel tous ont assisté, c'est le vol d'un chamane, se rendant dans un autre village, dans un pays éloigné, le plus souvent dans le soleil, dans la lune ou au fond de la mer. Cela se fait surtout en hiver. Le chamane est entouré de liens au centre du cercle des assistants, dans une maison rendue obscure. Au surplus, tout le monde tient les yeux fermés : en les ouvrant avant la fin de la cérémonie, on ne survivrait point à sa témérité. L'angatkuk récite un chant magique, il prétend se sentir léger, raconte qu'il s'élève, et on entend sa voix s'affaiblir dans le lointain. Une demi-heure plus tard, il annonce son retour, invite à allumer la lampe et raconte qu'il vient de la lune. L'homme de la lune et sa femme l'ont bien accueilli ; il a mangé avec eux ; ils lui ont raconté les nouvelles de l'année, comment fut la chasse ; et ils ont demandé aussi des nouvelles du village d'Eskimo, s'informant si l'on a bien observé les tabous. L'angatkuk, qui ne voulait pas mentir, a reconnu, avec difficulté, que certains de ses concitoyens ont négligé tel ou tel tabou. La mesure du temps est toute différente dans la lune : la visite semblait d'assez longue durée, et pourtant l'absence de la terre fut courte et, à son retour, le chamane se trouvait au même endroit qu'auparavant, et toujours dans les liens qu'on lui avait mis.

Un jour, M. Stefansson expliquait qu'il y a des montagnes dans la lune et tâchait de donner quelques détails sur l'état physique de notre satellite. On lui demandait d'où provenait cette science. Il répondait en parlant de télescopes « longs comme des mâts de navire ». « Mais vos hommes blancs ont-ils jamais visité la lune ? » s'informa-t-on, et sur sa réponse négative on reprit : « Nous n'avons pas de télescopes longs comme des mâts de navire, mais nous avons des hommes dignes de foi qui ont fait le voyage, qui ont tout vu et sont revenus pour nous renseigner. Avec tout le respect possible pour la science des hommes blancs, il semble que, dans le cas actuel, les Eskimo ont le droit de se considérer comme les mieux informés ».

On pourrait se figurer qu'il est facile de convaincre des hommes de l'erreur de ces croyances. Mais, demande le voyageur, avez-vous jamais tenté de modifier les conceptions religieuses d'un de vos compatriotes pour les faire coïncider avec les vôtres ? Mark Twain, ce fantaisiste américain qui comprenait la mentalité primitive aussi bien que peuvent

le faire les spécialistes, a décrit les aventures d'un Yankee à la cour du roi Arthur. Les hommes de l'entourage du roi Arthur pensent, dans le conte de Mark Twain, comme les Eskimo actuels, et ils justifient leurs pensées d'une manière identique. En s'efforçant de détruire dans l'esprit des Eskimo les croyances que nous venons d'indiquer, on découvrira — comme M. Stefansson l'a découvert en effet — que la chance de succès n'était pas plus grande que celle du Yankee de Mark Twain dans sa croisade contre Merlin.

Mais si, au lieu de vouloir détourner les gens des anciennes croyances, on leur en apporte des nouvelles, on trouvera un terrain tout préparé. Les Eskimo ont adopté de multiples notions contradictoires, et ils continueront à y croire, tout en étant disposés à accepter et à croire avec empressement ce qu'on veut bien leur enseigner.

Après dix ans de christianisme, la croyance dans le vol des chamanes est aussi forte à Point-Barrow, que l'était la foi dans la sorcellerie en Europe après dix siècles de christianisme.

*
*
*

Parmi les récoltes folkloriques de l'auteur, nous citerons cette observation :

« Guninana n'était pas seulement bien au courant, mais, heureusement pour moi, elle n'était pas aussi bonne chrétienne que le reste de son peuple. Elle n'avait pas encore appris que les contes populaires étaient criminels et qu'on devait les oublier. Elle me racontait comment parer aux maladies et éviter la famine, comment les gens furent guéris ou tués par la magie, comment on pouvait prédire l'avenir et révéler les secrets du passé, comment les hommes pouvaient voir à travers les collines ou voler jusqu'à la lune et beaucoup de choses pareilles que les Eskimo convertis prétendent ignorer et dont ils ne veulent parler que pour donner des informations inexactes. Je n'ai jamais pu comprendre pourquoi les fruits de l'imagination des Eskimo seraient plus criminels que nos contes populaires, ni pourquoi la connaissance de leurs méthodes divinatoires conduirait plus sûrement à la damnation que la science de nos cartomanciennes. S'il y a quelques missionnaires qui considèrent ces choses comme très blâmables, cette minorité a si complètement imposé son opinion aux indigènes, que quiconque tient à son âme immortelle (et ils y tiennent tous) hésite à mettre en péril son salut éternel en parlant de ces conceptions auxquelles il croit plus que jamais, mais qu'il suppose maintenant détestables et

dangereuses, et qu'il a abjurées, d'après ce principe, que rien ne sert à l'homme de gagner tous les biens du monde s'il doit y perdre son âme immortelle. Mais on ne doute pas des puissances magiques, et plusieurs Eskimo se sont plaints d'avoir perdu, par leur conversion, leur pouvoir sur des esprits qui pouvaient accomplir, au bénéfice de leurs maîtres, tant de merveilles. »

D'après les Eskimo, les animaux savent tout, y compris les pensées des hommes, mais certaines choses leur sont nécessaires que les hommes seuls peuvent leur procurer. Les phoques et les baleines, vivant dans l'eau salée, ont soif et s'approchent des hommes pour obtenir à boire. Un phoque permettra que le chasseur le tue, en échange d'une gorgée d'eau fraîche, et en rentrant avec un phoque tué, on versera un peu d'eau dans la bouche de l'animal. Si un chasseur négligeait ce rite, tous les autres phoques en seraient informés et aucun ne voudrait se laisser tuer par le chasseur qui ne donne pas à boire. Par contre, les animaux aimeront se faire tuer par celui qui les régale. L'ours polaire n'a pas soif, car il peut absorber la neige, mais il désire des outils humains, le mâle veut des couteaux courbes et des arcs, la femelle des couteaux de femme, des grattoirs pour les peaux et des boîtes à aiguilles. Une fois l'ours tué, son âme accompagnera la peau à la maison du chasseur où elle restera plusieurs jours, pendant lesquels la peau demeure suspendue en compagnie des objets convoités par l'animal. Chez la plupart des tribus, l'âme est expulsée par des charmes magiques, après quatre jours pour un ours mâle et après cinq jours pour une femelle, ce qui constitue, comme on voit, un rite identique à celui observé pour expulser l'âme d'un Eskimo défunt. En partant, cette âme emporte l'âme des outils pour s'en servir désormais. Si l'âme de l'ours a été bien traitée, le fait sera connu au pays des ours et on ne demandera pas mieux que de se faire tuer par un chasseur si digne de confiance. Si la ménagère ne soigne pas bien l'âme de l'ours, tant pis pour le mari, qui en sera responsable et qui risquera de chasser sans résultat.

Ces faits sont révélés au membre agréé de la tribu qui comprend bien la langue de ses hôtes, comme c'était le cas pour notre voyageur. Rarement les questions directes apportent des réponses précises, car il est difficile de formuler les questions et les Eskimo d'autre part, ayant une conception bien définie de nos croyances et des choses que nous approuvons ainsi que des choses que nous ne croyons pas et dont nous nous moquons, donneront les réponses qu'ils estiment de

notre goût. M. Stefansson apprenait toute chose, comme les enfants, par l'observation, en écoutant les conversations quotidiennes, surtout en écoutant les contes et légendes. Ainsi il composait, pendant deux mois de repos à Point Barrow, un vocabulaire de 9.000 mots du dialecte local et notait nombre de contes populaires.

Voici encore un exemple curieux de formation d'un mythe : Les Eskimo des tribus nouvellement découvertes contaient plusieurs légendes avec comme héros un grand chasseur de baleines, qu'ils désignaient sous le nom de Kaplavinna. M. Stefansson s'efforçait à découvrir la source de ces légendes et apprit enfin que c'était Natkusiak, l'Eskimo venu avec lui, qui les avait mises en circulation. Il avait parlé devant ces gens de mâts, de voiles, d'ancres, de canons, harpons et dynamite, tous sujets qui chez lui, à Port Clarence, étaient de discussion courante, mais qui ici n'éveillèrent aucune idée concrète, se transformèrent en versions locales et s'adaptèrent à la géographie et aux conditions du pays. Le héros légendaire Kaplavinna était tout simplement le capitaine Leavitt, l'ancien patron de Natkusiak. M. Stefansson avait recueilli ces histoires, de la bouche de Natkusiak, un an plus tôt, mais elles avaient subi de telles modifications, qu'il put à peine les reconnaître : on allait jusqu'à localiser les aventures sur tel ou tel cap voisin. Ce mythe de Kaplavinna et ses exploits avec les baleines avaient la même genèse que les conceptions étranges empruntées par les Eskimo à l'exposé de la religion chrétienne par un missionnaire, ou au récit par un instituteur d'un système social et politique incompréhensible. Il est probable que, de même, quelques Amérindiens ont brodé la conception de Manitou sur celle de Jéhovah, que leur avaient apportée des missionnaires, et il n'est point besoin d'admettre l'existence primitive du culte d'un être suprême unique chez les Amérindiens.

Le même Natkusiak raconte ainsi les croyances animistes de son peuple. Certains enfants, ou tous, ont été *turnnrak* (esprit), avant de naître. Il y a des gens qui se rappellent les choses qu'ils ont vues, lorsqu'ils étaient *turnnrak*. Ceux-là sont des *angatkuk* (chamanes) puissants, qui peuvent apprendre aux hommes beaucoup de choses qu'il ne faut pas faire (des tabous). Natkusiak en avait connu un qui, comme *turnnrak*, était venu du nord-est, en suivant toutes les courbes de la côte. Comme ses congénères il cherchait une mère par laquelle il pût naître. Il la trouva à l'île du Prince de Galles. En grandissant, cet homme racontait beaucoup de merveilles dont il avait eu connais-

sance avant son incarnation. Par exemple, il expliquait pourquoi ces esprits cherchant des mères demeurent invisibles pour les hommes : c'est qu'ils voyagent par des régions inviaibles. Natkusiak ne pouvait expliquer cette expression, mais il supposait qu'il s'agissait de voyages souterrains.

Un simple exemple démontre l'existence, dans ce coin reculé de la terre, de rites et croyances qu'on a rencontrés chez des peuples très différents : en fait de magie sympathique on raconte que les Eskimo du Mackenzie arrachent les dents de lait de leurs enfants, mais ne les jettent jamais ; ils les cachent dans un morceau de viande qui est donné aux chiens. D'autres tribus jettent ces dents à la mer ou les cachent dans le trou d'une marmotte. Si quelqu'un faisait geler une telle dent (ou une mèche de cheveux ou une rognure d'ongle), la personne dont l'objet provient prendrait froid ; en mettant le même objet près du feu, on donnerait la fièvre ; en le faisant tomber on provoquerait une chute dangereuse de la personne en question.

B. P. VAN DER VOO.

M. BAUDOUIN. — **Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers.** *Comptes-rendus de l'Association française pour l'Avancement des Sciences.* Tunis, 1913. Mémoire hors volume, 1914, 121 p.

Depuis longtemps M. le Dr M. Baudouin recherche avec diligence les images qui, gravées ou sculptées sur les rochers préhistoriques, représentent des pieds humains ou des sabots d'animaux¹ ; il les commente avec la science minutieuse à laquelle il nous a habitués. Réunissant les résultats de ses travaux partiels², il donne aujourd'hui une étude fort documentée sur les « sculptures et gravures de pieds humains sur rochers », laquelle n'est du reste, que la préface d'un travail plus important

1) *Les rochers à sabots d'équidés et la théorie de leurs légendes*, Comptes rendus du XIV^e Congrès international d'Anthropol. et d'arch. préhistoriques. Genève, 1913, II, p. 158 sq.

2) Ex. Baudouin et Boismoreau, *Un sanctuaire médical païen en Vendée. Le Bois sacré à sculpture de pieds humains (Pas de saint Roch), à Menomblet*, Bull. Soc. franç. d'hist. de la méd., XII, 1913, p. 53; Association française pour l'avancement des Sciences, Dijon, 1911, p. 675 sq., etc.

encore, une « enquête internationale sur ce sujet, avec bibliographie complète ». Nous ne voulons pas attendre que celle-ci paraisse, pour signaler cette étude, d'un certain intérêt pour l'histoire des croyances religieuses et superstitieuses.

..

Habitué aux définitions exactes des sciences naturelles, et appliquant aux monuments archéologiques, avec trop de rigueur semble-t-il parfois, la précision de celles-ci ¹, M. Baudouin nous annonce dès le début qu'il n'accepte qu'à contre-cœur la vieille dénomination d'« empreinte », — « puisqu'il ne saurait y avoir d'empreintes sur un rocher qui n'est pas susceptible de se ramollir sous la pression d'un pied humain » ². Certes ! Mais si inexact que soit ce terme, n'est-il pas plus suggestif que celui de « sculptures et gravures », puisqu'il rappelle tout de suite les innombrables croyances superstitieuses qui y sont attachées ? Il avertit aussi immédiatement qu'il s'agit de représentations de plantes de pieds ³ et non de pieds entiers, ce que ne sous-entend pas la dénomination plus précise que préfère l'auteur.

..

C'est en effet une croyance générale, et bien connue, que la matière n'arrête pas les êtres surnaturels, bons ou mauvais, dieux ou démons. Ils traversent les murs comme si ceux-ci n'existaient pas ⁴, et ce n'est qu'un jeu pour le diable, en sautant sur un rocher, de le transpercer de part en part ⁵; d'un coup, ils fendent en deux les rocs ⁶, et si Roland avait endommagé de la sorte le bloc de Roncevaux, saint Galignan avait enfoncé son épée jusqu'à la garde dans la pierre qu'il avait frappée ⁷.

1) Ces mensurations rigoureuses, ces moulages des cavités rocheuses, sont-ils vraiment indispensables ? N'est-ce pas accorder souvent une trop grande confiance à l'œuvre d'art, considérée comme une copie exacte de la réalité ? Cf. ma critique, *Art et réalité*, Rev. arch., 1914, p. 231 sq.

2) P. 2, note 2.

3) *Ibid.*, note 1.

4) Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, p. 330, ex. ; Amélineau, *Sépultures et funérailles de l'ancienne Égypte*, I, p. 166, note 1.

5) Sébillot, *Folk-lore de France*, II, 86.

6) Sébillot, *Folk-lore*, p. 72 ; mythe zoulou, hommes nés d'une pierre que leur dieu a fendue, Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, p. 165.

7) Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, 212, 369.

L'on ne saurait donc être étonné de trouver en abondance des pierres qui conservent l'empreinte de quelque partie du corps surnaturel. Il y a, dans le folk-lore, un musée anatomique des plus variés. Combien de saints ont ainsi laissé leur souvenir, pénétrant dans le roc comme dans de la neige! ¹, Jésus, près de Nazareth ², saint Bonnet ³, saint Étienne, quand il tomba lapidé ⁴; Élie, qui s'était couché sur une pierre ⁵; saint Jacques le Mineur, dont le cadavre, déposé sur une dalle, la pénétra et s'y logea comme dans un cercueil ⁶; saint Besse, précipité du haut d'un roc ⁷; le dieu mexicain Quetzalcoatl, dont les moines espagnols attribuaient les empreintes du corps et des mains à saint Thomas ⁸...

Mais veut-on quelque partie plus précise? Il y a beaucoup de parties charnues, car la pierre a cédé sous l'être sacré qui s'y est assis : celles de Jésus ⁹, de saint Fiacre ¹⁰, de saint Elaphe sur la montagne où, portant à deux mains sa tête, il avait cherché sa sépulture ¹¹; de saint Frambourg ¹²... Préférez-vous des genoux? vénérez ceux de sainte Radegonde ¹³, de sainte Berthe ¹⁴, de sainte Justine de Padoue ¹⁵, ou d'autres martyrs, imprimés dans la pierre sur laquelle ils furent exécutés ¹⁶. Mais voici, à Rome, le visage de saint Pierre contre une muraille ¹⁷, et ailleurs, la tête de Mahomet ¹⁸; voici les doigts de saint Martin, péné-

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 24 sq.; *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 67, p. 167.

2) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, II, p. 322.

3) *Ibid.*, I, 1821, p. 97; Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, p. 293.

4) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 290.

5) *Ibid.*, I, p. 269.

6) *Ibid.*, II, p. 3.

7) *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 67, p. 150 (Cogne, Alpes Grées).

8) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 77.

9) Avec ses pas, Calvin, *Traité des reliques*; cf. Collin de Plancy, *op. l.*, II, 1821, p. 77; III, 1822, p. 290.

10) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 313; Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 382.

11) Hébert, *Les martyrs céphalophores, Euchaïre, Elaphe et Libaire*, *Rev. Univ. de Bruxelles*, 1914, p. 10, tirage à part; aussi empreinte de main, *ibid.*, p. 14.

12) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 323.

13) *L'homme*, I, p. 717.

14) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 318.

15) Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 46.

16) *Ibid.*, I, p. 368.

17) Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 432-3.

18) Maury, *Essais sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 215.

trant le roc qu'il portait ¹ ; ceux de l'archange Gabriel, à Jérusalem dans la mosquée d'Omar, sur le rocher où Mahomet a laissé de plus la trace de ses pas ². Bien plus, une goutte du lait de la Vierge, tombée sur la pierre de Bethléem, l'amollit ³.

Du reste le miracle se produit aussi pour des réprouvés, ce fut le cas pour ce gentilhomme de Seefeld, qui, ayant commis un sacrilège, laissa avec épouvante l'empreinte de ses mains et de ses jambes dans la pierre ⁴; en certaines contrées en effet, l'innocent passait impunément sur la « pierre d'épreuve », alors que le coupable y imprimait sa trace (Baudouin, p. 51-2). Et voici encore les oreilles du diable ⁵ ou ses cornes ⁶...

Si la matière solide s'attendrit comme de la cire, la matière fluide peut acquérir suffisamment de consistance, pour conserver l'image sur-naturelle, et nous admettrons sans aucune difficulté que les saints ont imprimés leurs traces sur la mer ⁷, comme sainte Blanche ⁸, ou sur des rivières, comme saint Hyacinthe ⁹. Mais certainement Bouddha fut un habile thaumaturge, puisqu'il réussit à nous léguer l'empreinte de son ombre ¹⁰ ! Peu de chose, en comparaison, ces saints qui marquèrent de leurs mains des animaux ¹¹, ou le diable qui imprimait ainsi les sorcières ¹² !

Il faudrait encore noter le cas de sainte Claire, qui portait gravé dans son cœur les instruments de la Crucifixion, plus trois boules sur lesquelles étaient figurées les différentes circonstances de la Passion divine ¹³.

Mais le chapitre des empreintes merveilleuses pourrait s'augmenter

1) *Association française pour l'avancement des Sciences*, Montauban, 1902, p. 779.

2) *Rev. Hist. Rel.*, 1910, 61, p. 364, référ.

3) Collin de Plancy, *op. l.*, III, p. 137.

4) *Ibid.*, I, p. 407.

5) Maury, *l. c.*

6) Blavignac, *Hist. de l'architecture sacrée*, p. 299 (chapelle de Sion, Valais).

7) Sébillot, *Le Folk-lore de France*, II, p. 23.

8) *Rev. Hist. Rel.*, 1885, XII, 53.

9) Collin de Plancy, *op. l.*, 1821, I, p. 416.

10) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 115, 122.

11) Sébillot, *Le Folk-lore de France*, III, p. 344.

12) *Ibid.*, p. 446 ; *Mélusine*, IV, p. 79, 106 sq.

13) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 151.

à l'infini : innombrables sont les cas que la *Revue des traditions populaires*, ou Sébillot, dans son *Folklore de France*, ont déjà signalés ¹.

*
* *

M. Baudouin élimine les empreintes accidentelles (p. 43), que l'on a retrouvées, après des siècles, en des endroits où aucun humain n'avait pénétré depuis qu'elles avaient été faites inconsciemment par leurs auteurs. Tels sont les restes fossiles (p. 44), les vestiges de pas dans la grotte paléolithique de Niaux², ou, dans le Sérapeum, les traces des ouvriers égyptiens que vit Mariette. Et toutefois, ces traces ne sont pas toujours fortuites. Il semble évident que celles qui ont été découvertes par le comte Begouen dans la grotte paléolithique du Tuc d'Audoubert — curieuses marques de talons seuls — ont été imprimées dans l'argile du sol en exécutant un rite religieux, comme l'a immédiatement supposé l'heureux inventeur³. Peut-être ne proviennent-elles pas tant d'une danse rituelle, que du désir de marquer l'empreinte qui était censée être celle de la divinité⁴? Au Tonkin, le jeu de nos enfants dit « pas de géant », n'est-il pas un rite religieux⁵ en relation sans doute avec les trois pas solaires de Vishnou?

De même, les empreintes de pieds sur briques peuvent être dues au passage fortuit d'un homme, d'un animal, sur la terre encore fraîche, mais peuvent aussi, comme le dit très justement M. Baudouin (p. 43), être parfois voulues pour des motifs religieux ou superstitieux. C'est aussi l'opinion de M. C. Jullian, qui, mentionnant des traces de chiens et d'autres animaux sur des briques, les rapporte à quelque superstition antique de métiers⁶.

*
* *

Ce sont les images artificielles des pieds humains, c'est-à-dire les pieds sculptés ou gravés d'une façon plus ou moins exacte, qui sont

1) Cf. encore Sébillot, *Le Folk-lore*, p. 84 sq.

2) *L'Anthropologie*, 1908, 19, p. 44.

3) *Ibid.*, 1912, 23, p. 662-3, 660, 643; *Compte-rendu Acad. I. B. L.*, 1912, p. 537.

4) Cf. ci-dessous, p. 164, la divinité se révélant par l'empreinte de son pied sur le sable, sur la cendre.

5) *Rev. Hist. Rel.*, XVIII, 1888, p. 172.

6) *Rev. des ét. anciennes*, 1914, p. 437. Sur les empreintes réelles, cf. ci-dessous, p. 158, note, références pour l'Amérique.

étudiés par M. Baudouin, et les monuments qu'il mentionne, très nombreux, sont empruntés aux régions les plus diverses, puisqu'il s'agit d'une croyance répandue dans le monde entier. M. B. nous avertit qu'il donnera la bibliographie complète dans son travail ultérieur; nul doute qu'elle ne soit considérable, car nombreux sont les auteurs qui ont étudié, avec plus ou moins de détails, les pierres portant des empreintes de pieds, et les légendes qui s'y rattachent¹.

1) Bornons-nous à indiquer ici quelques notes bibliographiques supplémentaires, fort incomplètes :

Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, p. 214-5 (Jésus, saints, Bouddha, diable); id., *Rev. arch.*, 1850, VII, p. 600 sq.; Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 236; Sébillot, *Les empreintes merveilleuses*, *Rev. École d'Anthropologie de Paris*, 1902, p. 208 sq.; Reber, *Les gravures pédiformes sur les monuments préhistoriques*, *Bull. Soc. préhist. franç.*, Le Mans, 1912; Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 36 sq.; Voulot, *Le pied humain, le pied et le fer de cheval et les croix à travers le monde et les âges*, Saint-Dié, 1897; Hertzog, *Donarkult*, (Le culte de Donar, le disque lunaire et les empreintes de pieds dans la superstition), *Correspondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropologie*, 1897, 28, n° 1; *Rev. hist. rel.*, 1885, XII, p. 49, 53, 54, 55, 63; *L'Anthropologie*, 1906, 17, p. 399, référ.; Sébillot, *Le Folk-lore*, p. 85, etc.

Quelques exemples pour l'Europe spécialement :

Rev. arch., 1909, I, p. 146 (Espagne); Hébert, *Les martyrs céphalophores, Euchaïre, Elaphe et Libaire*, *Rev. Université de Bruxelles*, 1914 (p. 13, tirage à part); *Association française pour l'avancement des Sciences*, 1897, Saint-Étienne, p. 1015 (Loire); *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 362 (Saint-Hugues); X. Marmier, *Souvenirs de voyages et traditions populaires*, 1841, p. 181 (pied du diable, rocher de Baden-Baden); Koehler, *Steine und Fussspuren* (en Pologne, et traditions relatives), *Correspondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropologie und Urgeschichte*, 17, 1896, n° 4; Treichel, *Tapfenstein* (pierre à empreinte trouvée près de Mehlken; pierres analogues en général, qui jouaient le rôle de bornes-frontières dans l'ancienne Pologne), *Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropologie*, 1897, 16 janvier; *Mélusine*, VIII, p. 129 (Saint-Éloi); Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, III, p. 4 (pied de Jésus, apparaissant à Sainte-Radegonde); sur le Mont des Oliviers, *ibid.*, II, p. 76; sur le sommet du Thabor, *ibid.*, I, p. 447; à Rome, quand il apparut à Pierre, *ibid.*, II, p. 77; ses talons, sur la pierre de la circoncision, *ibid.*, II, p. 50; sur les pieds de Jésus, cf. encore *ibid.*, II, p. 77; Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 21, note 1, etc.; pied de la reine Anne, sur le piédestal d'une croix en Bretagne, Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 27; de Saint Cieux, *Rev. hist. rel.*, 1885, XII, p. 54; pas d'un ange, à Rome, Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 440; mégalithes d'Irlande, de Bretagne, d'Ecosse, *L'Anthropologie*, V, 1894, p. 154.

Cf. mon article, *Le pied divin en Grèce et à Rome*, *L'Homme préhistorique*,

*
* *

Le plus souvent, l'empreinte est celle d'une plante de pied *droit*, et c'est une preuve, dit M. B., que dès l'époque néolithique, à laquelle

1913, p. 241 sq. Sur le pied de Sérapis, M. A. Reinach annonçait une étude dans *Rev. hist. rel.*, 1913, 68, p. 69, note 1 ; pied de Turin, pié di marmo, *Rev. arch.*, 1903, II, p. 190-1 ; 1906, VIII, p. 379-80 ; pierres à pieds de Lesbos, Saintyves, *Les vierges mères*, p. 38, etc.

Quelques exemples pour l'Asie :

Cambodge : Leclère, *Le bouddhisme au Cambodge*, 1899, p. 481 ; id., *Les divers types connus au Cambodge du pied sacré du Bouddha*, Comptes-rendus Acad. I. et B. L., 1897, p. 289, 293 ; cf. Feer, *Journal asiatique*, 18, 1901, p. 561 ; Annam : pied du guerrier miraculeux monté sur un cheval de fer, *Rev. hist. rel.*, 1893, XXVIII, p. 70 ; Saintyves, *op. l.*, p. 20 ; Association française pour l'avancement des Sciences, 1897, Saint-Étienne, p. 1023 ; Chine : la mère du premier empereur, ayant vu des traces de pas énormes, désira avoir un fils semblable à celui qui les avait laissées, Saintyves, *op. l.*, p. 19, 21 ; traces des pas d'un génie sur une montagne, Réville, *La religion chinoise*, p. 430 ; les empreintes bien connues du pied de Bouddha, en Inde : Karutz, *Globus*, LXXXIX, 1906, n° 2 et 3 ; Feer, *Le pied du Bouddha*, *Rev. hist. rel.*, 1896, XXXIV, p. 202 ; Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, p. 622, 645 ; Sènat, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 365 sq., etc.

Quelques exemples pour l'Afrique :

Pieds votifs, dans les sanctuaires de Saturne et dans ceux de la Mater Magna, *Rev. arch.*, 1904, III, p. 336, note 1 ; pied gigantesque, dit d'un ancêtre (Maroc), *Rev. hist. rel.*, 1910, 62, p. 317, référ. : Debruge, *Les pieds d'Hercule, abri sous roche à Bougie*, Recueil Soc. arch. de Constantine, XXXVII, p. 126 sq. ; de Calonne-Baufaict, *Les graffiti du Mont Gundu* (Congo belge), *Rev. ét. ethnographiques et sociologiques*, 1914, p. 109 sq. ; mythe des Boshimans, empreintes de pas de l'homme et des animaux nouvellement créés, Lang, *Mythes, Cultes*, p. 161 ; Basset, *Les empreintes merveilleuses*, *Rev. trad. populaires*, XVIII, 1903, n° 210, 211 ; XXII, 1907, n° 313 ; 1909, XXIV, n° 305 ; de Zeltner et Basset, *ibid.*, XXV, 1910, n° 310-1 ; cf. encore, empreintes de Mahomet au Soudan, Saintyves, *op. l.*, p. 21 note 1 ; en Égypte, ex-voto coptes, pieds gravés, *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 38-9, référ. ; Capart, *Monuments égyptiens du Musée de Bruxelles*, 1901, III ; A. Reinach, *Catalogue des antiquités coptes trouvées dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 85, etc.

Quelques exemples pour l'Amérique :

M. Baudouin n'a pu avoir connaissance du travail de Owen sur les empreintes de pieds du Mississippi (p. 8, note 10). On consultera sur ce sujet, Bushnell, *Petroglyphs representing the imprint of the human feet*, *American Anthropologist*, 15, 1913, n° 1 ; Conant, *Footprints of the vanished races in the Mississippi Valley*, Cincinnati, 1879 ; Salt-Cave, Kentucky, Putnam, *Report*

remontent la plupart de ces sculptures, la droiterie était déjà un phénomène acquis (p. 15, 91, 104). Il semble du reste que la prédominance de la droite (main ou pied), existait déjà dès l'époque paléolithique¹. Mais en réalité, il s'agit moins ici d'un phénomène physiologique que superstitieux, et il est inutile de rappeler que partout, dès les temps les plus anciens, la droite a une valeur favorable, divine, tandis que la gauche est néfaste, diabolique², qu'il s'agisse du pied ou de la main³. Dans l'antiquité, ne partait-on pas du pied droit, et n'est-ce pas encore un signe de mauvais augure que de se lever du pied gauche⁴? Il fallait

Peabody Museum, 1882, p. 185-6; carrière quaternaire de Carson, *Rev. d'Anthropologie*, 1889, p. 509, p. 513, fig.; 1887, p. 490 (homme ou animal?): Flints, The preadamite foot-prints, *The American Antiquarian*, 1886, n° 4, p. 230; cf. *Rev. d'anthropol.*, 1884, 13, p. 756; empreintes de pieds du Nevada, travaux de Harkness, Drayton Gibbs, Le Conte, dans *Proceedings of the Californian Academy of Sciences*, 1882; cf. *Rev. d'Anthropol.*, 1883, 12, 309 sq., Topinard; Hoffmann, *Bull. Soc. anthropol. de Paris*, 1883. Ces travaux concernent soit des empreintes réelles, laissées par l'homme ou l'animal préhistorique, soit des empreintes artificielles. En Equateur, Verneau-Rivet, *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, 1912; et à propos de cet ouvrage, Hébert, *Sculptures pédiformes, sièges en pierre, pierres à cupules en Amérique*, L'homme préhistorique, 1914, p. 19 sq.; id., *La légende de l'Homme blanc, encore les pieds et les cupules*, *ibid.*, 1914, p. 134-5; Wilson, *Prehistoric Art*, Report of the U. S. National Museum for 1896, p. 325 sq., etc.

Quelques exemples pour l'Océanie et l'Australie :

Samoa, empreintes des pieds d'un dieu, Lang, *op. l.*, p. 181; Nouvelle Calédonie, Archambault, *Compte-rendu Acad. I. B. L.*, 1909, p. 142; *L'Anthropologie*, 1902, 13 p. 699; Australie: Breuil, *Caverne d'Altamira*, p. 203, 206; la discussion sur les empreintes de Warnambool (pieds et siège humain ou traces d'animaux fossiles?) Branco, *Fragliche Reste und Fussfährten*, Monatsberichte d. deutsch. Geolog. Gesell., 1904, n° 7 (Cf. *L'Anthropologie* 1906, 17, p. 399); id., *die braglichen fossilen menschlichen Fusspuren*, Zeitsch f. Ethnologie, XXXVII, 1905, p. 162; 1903, n° 1 (Cf. *L'Anthropologie*, 1905, 16 p. 205, Laley; p. 675, note 11, Wilser).

1) On a cité divers arguments en faveur de la droiterie, dès cette époque. Cf. encore faucille préhistorique de pierre, Jutlaud, que l'homme devait tenir de la main droite, Blinkenberg. Outils emmanchés de l'âge de pierre, *Mém. Soc. roy. antiq. du Nord*, Copenhague, 1898.

Cf. mon article, *L'influence égyptienne sur l'attitude du type statuaire dans l'archaïsme grec*, Festgabe für O. Blumner, 1914, p. 128 sq., à propos de la jambe gauche avancée des statues archaïques (réf. et ex.).

2) *Ibid.*, réf.

3) Cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, passim., nombreux ex.

4) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 99; Weinreich, *op. l.*, p. 44, note.

se chausser du pied droit¹. Ce sont là des faits trop connus pour qu'il soit nécessaire d'insister...

Ces pieds peuvent être gravés par paires, ou par groupes de plusieurs. Le plus souvent, toutefois, il n'y en a qu'un seul, le droit (p. 15). En effet, l'ouvrier primitif n'a pas voulu représenter l'image exacte des pieds humains, — sinon il aurait toujours associé un pied droit et un pied gauche, — mais uniquement le symbole de l'être surnaturel. (p. 106). Nous ne remarquons qu'à la réflexion la bizarrerie de ce pied unique, mais il est d'autres cas où cette conception aboutit à de véritables monstruosité. Dans les textes védiques, le rayon solaire est comparé à un pied unique², Indra apparaît sous l'aspect d'un bouc monopode³, et l'on voit la caille, avec une aile, un œil, un pied⁴. Ne se souvient-on pas du sciapode, qui se protégeait de son énorme pied unique comme d'une ombrelle? En Australie, le rhombe est symbolisé comme un homme à une jambe⁵. On se rappellera encore le mythe de Jason monosandale⁶, et les rites où un pied reste chaussé, alors que l'autre est nu⁷ : on peut donc penser, en voyant sur un manuscrit de la fin du xiv^e siècle Dieu avec un pied nu et l'autre chaussé d'un brodequin noir, qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une erreur de l'artiste, comme le pense Didron⁸, mais d'un rite analogue.

Le char solaire, en Inde, n'a souvent qu'une roue⁹, qui est le soleil lui-même. Faut-il citer encore Ganéça, à tête d'éléphant n'ayant qu'une

1) Sébillot, *Folk-lore*, p. 335.

2) Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha*, (2), p. 140.

3) Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, 1874, p. 446.

4) *Ibid.*, II, p. 293.

5) *Rev. hist. rel.*, 1912, n° 65, p. 152, 159; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 320.

6) Cf. *L'homme préhistorique*, 1913, p. 249, référ.; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 173, note 5.

7) On a donné de ces rites bizarres des explications différentes et contradictoires. Pour Frazer, il s'agit de « lier » l'adversaire par les nœuds du soulier, et de se tenir soi-même libre de tout lien, *Golden Bough* (3), III, p. 310-3; cf. *Rev. hist. rel.*, 1912, 66, p. 394.

8) *Histoire de Dieu*, p. 232, note. A Sainte-Marie-Mineure, à Rome, le pied droit du Christ de Michel-Ange étant tout usé à force d'être baisé par les fidèles, a été protégé par un brodequin de bronze, Witkowski, *L'art chrétien, ses licences*, 1912, p. 132.

9) « Les sept étoiles attellent le char à la roue unique », Sénart, *op. l.*, (2), p. 140; cf. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 187.

défense¹, les Cyclopes, à un œil, comme les démons védiques de l'orage², les êtres à cheveu unique³, ou à une seule dent, ⁴, organes dans lesquels réside leur force et leur âme? Et l'on pourrait mentionner les nombreuses légendes d'hommes n'ayant qu'un œil, qu'un bras, qu'une jambe, comme s'ils avaient été fendus en deux ⁵.

Ces conceptions monstrueuses se comprennent fort bien : on veut accentuer le caractère de l'être surnaturel, représenté par un symbole matériel, et pour cela, on réduit ce symbole à l'unité, tout comme on peut, dans le même but, le multiplier. Etre à une seule jambe, ou être à jambes multiples, c'est tout un, et le soleil, dans les textes védiques, peut aussi bien avoir mille pieds ⁶ qu'un seul.

*
*

M. Baudouin se demande par quel processus spirituel le pied humain, ou dans ce cas spécial, la plante du pied, est devenu le symbole de l'être divin (p. 105 sq.) : il suppose « que le préhistorique fut un jour frappé par un spectacle impressionnant, par exemple la vue des plantes de pieds d'un cadavre, porté horizontalement sur une civière, probablement d'un chef... Cela étant, il passa ensuite de la Mort à l'idée contraire de Vie, et le Symbole était créé. » Il est plus simple de croire que ce symbole de la présence divine dérive tout naturellement de l'importance très grande que tous les primitifs attachent aux empreintes de pas, qui leur permettent de reconnaître celui qui a passé⁷, sans même qu'il soit nécessaire de faire intervenir la peur éprouvée par le primitif à la vue de traces inconnues (p. 49). « Je

1) De Milloué, *Les religions de l'Inde*, p. 247.

2) Sénart, *op. l.*, p. 131, et note 1.

3) *Ex. Rev. hist. rel.*, 1913, p. 70.

4) Cagn, dieu des Bushmen, Lang, *Mythes, Cultes*, p. 330 ; êtres à la dent d'or, ex. Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, s. v. dent, p. 205. On sait en effet que les dents, comme les cheveux, sont un des sièges de l'âme (ex. E. Reclus, *Les primitifs*, p. 95), d'où le grand emploi des dents comme amulettes.

5) « De monstres » chinois, *Rev. arch.*, 1897, 31, p. 366, 373 ; cf. encore Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 451, etc.

6) Les mille pieds de Purusha = les rayons innombrables du soleil, Sénart, *op. l.*, p. 138-9.

7) Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 30.

sais que c'est un Blanc, disait un Indien, parce qu'il tourne ses pieds en marchant¹ ».

Les documents qui témoignent de la valeur religieuse et superstitieuse attachée au pied sont innombrables, et M. Weinreich en a cité quelques-uns dans son étude documentée sur le culte antique de la main². Le pied entier, ou une de ses parties, les doigts³, le talon, sont siège et source de vie. Le cheval solaire védique fait parfois jaillir l'ambrosie de son pied même⁴; les divinités naissent du cadavre du dieu du feu par les mains et les pieds⁵; le démon se glisse hors du corps humain par les orteils⁶. On baise le gros orteil du mort⁷... On a pensé ailleurs que les nombreuses lampes romaines en forme de pied rappellent le pied divin, spécialement de celui de Sérapis⁸; la mèche, qui sort souvent de l'orteil, semble confirmer cette hypothèse⁹.

Les cupules sont parfois prises dans le folklore pour des talons, et vénérées comme les pieds. (p. 95), avec qui elles sont souvent associées. En effet le talon est aussi un des nœuds de la vie¹⁰: que de héros invulnérables, sauf au talon¹¹! Le moine Schnoudi ne fit-il pas sortir d'une statue d'Achmin le diable qui s'y était logé, en en perçant le talon¹²? Dans un conte de l'Egypte moderne, le paysan et l'enfant feignent d'être morts, et la méchante femme leur brûle le talon pour s'en assurer¹³.

1) *Mélusine*, III, p. 329.

2) *Antike Heilungswunder*, p. 67 sq. et passim.

3) *Ibid.*, p. 71-2.

4) *De Gubernatis*, op. l., I, 1874, p. 377.

5) *Rev. hist. rel.*, 1904, 49, p. 310, note 1.

6) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 465; Bertholon-Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, 1913, I, p. 608. Les doigts de la main et ceux du pied, sources de fécondité, sont souvent assimilés au phallus, Weinreich, op. l., p. 22, 182; *Rev. arch.*, 1892, XIX, p. 408, référ.; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 277.

7) Die Grosse Zehe Kussen und beissen, *Vorhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropologie*, 18 avril-20 juin 1896, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1896, p. 267.

8) *L'homme préhistorique*, 1913, p. 248.

9) Ex. D'Allemagne, *Hist. du Luminaire*, p. 29, fig.

10) A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 1913, 67, p. 70 sq.

11) Achille, Talos, *ibid.*, p. 71, etc.

12) Amélineau, *Vie de Schnoudi*, p. 323, 324.

13) M. Van Berchem, *Conte arabe en dialecte égyptien*, *Journal asiatique* XIV, 1890, p. 105.

Au Bengale, le marié appuie son orteil sur le talon de l'épousée¹. Et nous avons vu que les empreintes relevées dans la grotte du Tuc d'Audoubert par le comte Begouen sont celles, non du pied entier, mais du talon².

Combien curieux les nombreux usages où intervient le pied : imposition du pied, comme rite médical, rite de protection, d'adoption³; lavage des pieds⁴, baisement du pied⁵, etc. ; on ne saurait négliger leur étude en examinant le rôle religieux des pierres où sont gravés des pieds humains (p. 64, 111), pas plus qu'on ne saurait laisser de côté les rites et usages où interviennent symboliquement le soulier, la sandale, qui, par leur contact avec le pied, en acquièrent toute la puissance⁶. Ce sont là des faits qui ont été souvent étudiés, mais jamais d'une façon exhaustive, comme Weinreich l'a fait par exemple pour la main, et l'on souhaite que M. Baudouin, dans l'étude générale qu'il nous promet sur les pierres à pieds humains, élargisse quelque peu son sujet, et écrive l'histoire religieuse et superstitieuse du pied.

M. Baudouin a donné (p. 48, 52, 111) divers exemples de la valeur thérapeutique, fécondante, attribuée par le peuple aux empreintes de pieds, et c'est en effet un fait bien connu que l'emploi, suivant le principe de la magie sympathique, des empreintes humaines, partici-

1) E. Reclus, *Les primitifs*, p. 331.

2) Ci-dessus, p. 156. Peut-être n'est-ce pas sans intention que, sur la coupe de Palestrine, le chien mord le fuyard au talon, *Journal asiatique*, 15, 1880, p. 102.

3) Weinreich, *l. c.*

4) Ex. laver les pieds du Brahamane, et boire cette eau, chez les noirs du Malabar, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 206.

5) Pied de Sérapis, de saint Pierre, etc.

6) Ex. rites nuptiaux où intervient le soulier, *L'Anthropologie*, 1891, II, p. 576, note 2, référ. ; Crombie, *Shoe Throwing*, Folk-lore, 1895, VI, p. 258. Reliques : sandale de Christ, au Latran, Lauer, *Le Palais du Latran*, p. 133 ; Brésy, *Les sandales de Chelles*, Rev. arch., 1855, XII, p. 603 ; de Saint-Élie, *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet*, *Anthropos*, V, 1910, n° 2-3 ; sandales de Persée à Chemmis d'Égypte, Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, 1910, p. 208. Ramsès II faisant don de plusieurs milliers de paires de sandales en papyrus aux divinités de Memphis, cf. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge*, I, p. 199. Pour les sandales divines sur des monuments antiques, cf. encore mon article, *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 241 sq. Soulier du saint qui guérit, nombreux ex. Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 277, etc.

pant à la puissance du pied avec lequel elles ont été en contact ¹. Les exemples en sont innombrables ².

*
* *

Il s'agit donc de pieds d'êtres surnaturels, qui, sculptés dans le roc, passent cependant dans le folklore pour être les empreintes réelles de ces êtres. On croit en effet un peu partout que les êtres invisibles décèlent de la sorte sur le sable, les cendres, leur passage, dont on ne pourrait s'apercevoir sans cette preuve matérielle ³. Dans une fête mexicaine, on répandait autour du temple un tapis de farine sur lequel les dieux devaient poser le pied, et l'on observait l'empreinte obtenue ⁴. Chez les Kalangs de Java, qui ont pour ancêtre le chien, on cherche sur des tas de sable et de cendres les empreintes de chien qui peuvent être laissées, et si elles apparaissent, la fête est considérée comme approuvée par les ancêtres ⁵. Le peuple cubain répand un cercle de cendre autour du malade, et le matin, le sorcier examine les traces de l'esprit de la maladie ⁶. Ce sont, autour des tombes, les empreintes laissées par les esprits des défunts ⁷; en Angleterre, si l'on répandait des cendres sur le foyer la veille de Saint-Marc, on y voyait le lendemain l'empreinte du pied de la personne

1) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 78 sq.; Sébillot, *Le paganisme contemporain*, p. 148; Lang, *op. l.*, p. 95, etc.

2) Marcher dans l'empreinte, Sébillot, *Folk-lore*, p. 181; id., *Le paganisme contemporain*, p. 9, 62; enfants nés de lutins ayant marché dans l'empreinte d'un passant, E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 312; au Bengale, on fait marcher l'enfant dans les pas de l'éléphant sacré, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 372. On gagne du pouvoir magique en mettant son pied sur le pied gauche d'un initié, Bolte, *Setz deinen Fuss auf meinem*, *Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde*, VI, 1896, p. 204. Pour nouer l'aiguillette, briser un arc de bois dans les traces d'un eunuque, Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 131. Valeur en magie noire, de la poussière recueillie dans les empreintes, Henry, *op. l.*, p. 230; *Mélusine*, I, p. 107, etc.

3) Tylor, *op. l.*, I, p. 528; II, p. 257; souvent comme des traces d'insectes, E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 145.

4) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 140; Tylor, *op. l.*, II, p. 257.

5) Kitjen, Contribution à l'histoire des Kalangs de Java, *Tydschrift voor Indische taal-land-envolkenkunde*, XXVIII, p. 185, Batavia.

6) Ortiz, *Hampa afro-cubana. Los Negros Brijos*. Madrid, 1906.

7) Tylor, *op. l.*, II, p. 257; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 241.

qui devait bientôt mourir¹. Aussi, dans l'Égypte ancienne, pour empêcher les morts de revenir troubler les vivants, et marquer la trace de leurs pas, on enlevait aux momies la peau de la plante des pieds²; toutefois, pour permettre aux défunts de marcher dans l'au-delà sans se blesser, on déposait dans leurs tombes des sandales³.

*
* *

Peut-on attribuer à une divinité spéciale ces empreintes de pieds humains? Sans doute le symbole, suivant les temps et les lieux, a pu caractériser des dieux divers (par exemple Sérapis), et même, on aurait tort de croire que toutes les empreintes soient nécessairement divines⁴. Le plus souvent toutefois, c'est le pied du Soleil, dont la religion apparaît dès l'époque néolithique, et M. Baudouin en donne de nombreuses preuves à l'appui⁵ (p. 107 sq.). Dans les textes védiques aussi, les exemples sont fréquents de cette anthropomorphisation partielle du soleil sous la forme de pieds ou de mains; les pieds de Bouddha ne sont-ils pas aussi le soleil⁶? Rappelera-t-on le triquètre solaire, avec ses trois jambes tournant autour du masque radié⁷?

1) Sébillot, *Le Paganisme contemporain*, p. 159.

2) *L'Anthropologie*, 1892, III, p. 405, note 1; Maspéro, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 335-6; Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires*, p. 64.

3) Noter qu'on ensevelissait parfois les morts chrétiens avec des chaussures, pour signifier qu'ils étaient prêts à se présenter au jugement de Dieu, *Rev. arch.*, 1873, 25, p. 12. Les empreintes de pieds évoquent souvent aussi, parmi les idées secondaires qui y furent attachées, celles de voyage, de pèlerinage. Cf. *L'homme préhistorique*, 1913, p. 254.

4) Il y a en effet des pieds gravés qui sont des ex-voto de pèlerinage; la marque du pied, par ex. comme estampille de potier, indique la possession, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 253, etc. Il y a une quantité d'idées accessoires dont il faudrait tenir compte dans une étude générale sur le pied humain.

5) Senart, *op. l.* (2), p. 144, 266; éclair, comme doigt, *ibid.*, p. 147, note 3. Rapprocher les monuments égyptiens du temps d'Aménophis IV, où les rayons du soleil sont terminés par des mains, Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 129; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 46, fig. 2; Milani, *Studi*, III, p. 86, fig. 416; etc.

6) Senart, *op. l.*, p. 140, 367, 450. Le feu qui s'échappe de la bouche de Krishna-Vishnou revient, l'œuvre de destruction terminée, aux pieds du dieu, ce qui s'exprime iconographiquement en ramenant dans la bouche du dieu l'un de ses pieds, Senart, *op. l.*, p. 139.

7) Cf. les trois pas solaires de Vishnou, de Gubernatis, *op. l.*, I, p. 233; de Milloué, *op. l.*, p. 34-5; Senart, *op. l.*, p. 225, 366, note 1.

Les empreintes de pieds humains sont souvent associées avec celles de *sabots d'équidés*, auxquelles M. Baudouin a consacré une autre étude fort érudite¹. Si le pied symbolise le soleil, le sabot est celui du cheval solaire. Les deux symboles sont l'expression de la même idée, et, dans l'art bouddhique, lorsqu'apparaît le cheval solaire, les pieds sacrés du Bouddha sont toujours l'objet le plus important après lui². Tous deux sont du reste fusionnés dans de curieux monuments antiques. C'est ainsi que, si l'hippalectryon unit le cheval et le coq solaires, le cheval de César avait des pieds humains³, aspect monstrueux qui s'explique sans doute par son origine solaire⁴.

Ces intéressants travaux sur les *pieds*, les *sabots* divins, ne forment que des chapitres isolés de l'étude générale qui comprendrait toutes les représentations de la divinité sous l'aspect d'un organe anthropomorphe ou animal, *isolé*. C'est encore la *main* divine, déjà mentionnée, l'*oreille* du dieu qui écoute les prières⁵, la *corne* de l'animal, etc. Les travaux de M. Baudouin sont d'heureuses contributions à ce sujet qui mériterait d'être traité dans son ensemble.

Genève, 1915.

W. DEONNA.

1) Ci-dessus, p. 152, note 1.

2) Senart, *op. l.*, p. 368, 370.

3) Cf. monnaie de Nicée à l'effigie de Gordien III, cavalier sur un cheval aux jambes antérieures humaines, Roscher, *Ber. Sächs. Gesell. d. Wiss.*, 1891, p. 96 sq. Cf. encore, vase à figures noires d'Orviéto, cheval dont les jambes de devant sont remplacées par des bras humains, *Arch. Epigr. Mitt.*, 1892 p. 128.

4) De même le sphinx solaire, ayant au bout des pattes, et de la queue, des uraeus solaires, *Rev. arch.*, 1905, V, p. 175, 172 sq.

5) Cf. mon article, *Études d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 15, référ. ; id., *Un châtiment domestique, tirer l'oreille*, Nos anciens et leurs œuvres, Genève, 1914, p. 129 sq.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

V. CHAPOT, G. COLIN, A. CROISSET, J. HATZFELD, A. JARDÉ, P. JOUGUET, G. LEROUX, AD. et TH. REINACH, **L'Hellénisation du monde Antique**. In-8. p. i-x, 1-391. Paris, Alcan, 1914.

Adolphe Reinach a réuni dans ce volume treize conférences professées à l'École des hautes études sociales, qui se rattachent toutes, quoique par un lien assez lâche, à un sujet commun, l'hellénisation du monde antique. On doit personnellement à R. cinq des leçons, les huit autres étant l'œuvre de ses collaborateurs. Cette multiplicité d'auteurs ne va pas sans inconvénients : outre des redites et d'inévitables contradictions de détail, le tableau manque d'unité et le récit de cohésion. Si on les prend isolément, ces conférences sont forcément inégales, quoique aucune d'elles ne soit sans intérêt : je noterai, parmi les plus solides, celles de Chapot sur l'hellénisme en Asie mineure et en Perse, de Jouguet sur l'hellénisme en Égypte et de Colin sur l'hellénisme et les Romains. Les problèmes religieux, qui sont traités incidemment dans les autres chapitres, passent au premier plan dans l'étude de Th. Reinach sur l'hellénisme en Syrie. — P. 46, 51, 56, vues contestables et conventionnelles sur les Doriens, les Eoliens et les Ioniens. P. 113, je ne sache pas que la vache sacrée ait rien à faire avec le culte de Korè à Locres. P. 145, les guerres médiques n'étaient pour les Perses que des expéditions coloniales qui pouvaient échouer sans ébranler nécessairement la puissance d'un empire dont la capitale était à l'Orient de la Mésopotamie. P. 244, c'est exagérer quelque peu le rôle de la Judée. P. 306, il y aurait beaucoup à dire sur cette appréciation des sarcophages de Sidon. P. 358, l'hellénisme dans l'Italie centrale avait trouvé d'autres introducteurs chez les Etrusques.

A. DE RIDDER

FRANZ BOLL. — **Aus der Offenbarung Johannis**, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Leipzig-Berlin, Zeubner 1914. 1 vol. in-8, de viii-151 p. — C'est encore une excellente contribution à la connaissance du système de représentation de l'époque hellénistique, en même temps qu'un matériel abondant pour élucider de nombreux problèmes d'exégèse apocalyptique qu'apporte le petit ouvrage de Franz Boll. La lecture des commentaires classiques laisse incontestablement l'impression que toutes les particularités des descriptions de l'apocalypse et le monde si précis et si étrange des images où se meut l'imagination de l'auteur ne peuvent pas s'interpréter seulement, comme on cherche à le faire, par l'élaboration des données de la tradition prophétique

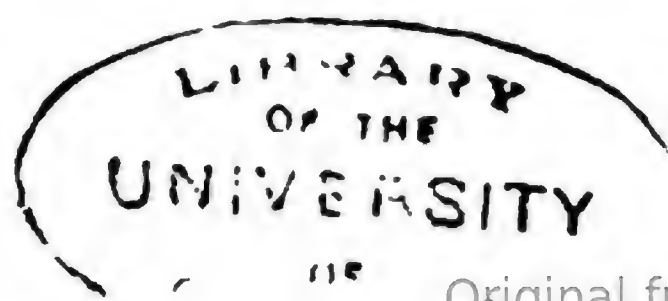
et apocalyptique. On n'échappe pas en particulier à l'impression que rien dans la tradition antérieure ne suffit à interpréter le système de nombres auxquels l'auteur de la révélation attache incontestablement une signification précise et qui doivent donner la clef de l'époque où il attend les changements annoncés. La connaissance spéciale de la littérature astrologique que possède l'auteur de *Sphaera* lui permettait de chercher du côté de la spéculation astrale, qui représente le grand effort de systématisation scientifico-religieux du monde antique finissant, l'explication d'une foule de détails du texte apocalyptique. Le résultat de cette confrontation paraît avoir été généralement heureux.

L'attention de M. B. paraît avoir été attirée d'abord par les nombreux parallèles entre les descriptions des cataclysmes décrits dans l'apocalypse et les catalogues de prodiges mis en rapport avec les phénomènes météorologiques ou astronomiques observés dans tel ou tel mois. Chemin faisant il montre encore la concordance d'un schème de sept plaies (mises en rapport avec les sept parties du corps humain) dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse (p. 63) ou d'un schème de douze plaies commun à l'apocalypse syrienne de Baruch et à une prophétie apocalyptique sous le nom d'Hermès Trismégiste (p. 96). Ces observations le préparaient à chercher une relation entre les figures de la vision apocalyptique et les figures familières aux dessinateurs des globes célestes et dont la tradition, en particulier en ce qui concerne les signes du zodiaque s'est fidèlement conservée jusqu'au seuil de l'époque moderne. Les sphères antiques, comme le monde de l'apocalypse, connaissent un trône céleste, un autel dans le ciel en relation avec la voie lactée ; les quatre animaux « constellés d'yeux » qui entourent et supportent le trône viennent assurément d'Ezéchiél, mais correspondent aussi aux quatre signes principaux qui orientent le zodiaque. Le singulier agneau à sept cornes et sept yeux est placé au centre du ciel apocalyptique exactement comme le signe du bélier au milieu du ciel des astrologues. Les interprétations de M. B. paraissent particulièrement heureuses quand elles rendent compte, jusqu'au détail, des descriptions apocalyptiques : par exemple la description des sauterelles sorties de l'abîme, semblables à des chevaux équipés pour la guerre, avec des visages d'homme, des chevelures de femmes, des queues armées de dards comme les scorpions, correspond exactement à la figure du sagittaire telle qu'elle paraît déjà sur les bornes babyloniennes (cf. *Sphaera*, p. 189) prototype du centaure encore familier à nos almanachs. On lira également avec intérêt la série des rapprochements par lesquels l'auteur établit que les plaies déchainées par les quatre cavaliers correspondent aux listes de calamités et de prodiges que les catalogues astrologiques rattachent aux mois placés sous les signes du lion, de la vierge (dont l'attribut est l'épée), de la balance et du scorpion. Signalons au moins qu'en fournissant une explication naturelle de l'opposition faite entre les produits pesés (qui seront seuls atteints sous le signe de la balance) et les produits liquides mesurés, ces rapprochements rendent peu vraisemblable l'interprétation ingénieuse, mais compliquée, qu'avait naguère suggérée la mention

relevée chez Suétone d'une loi de Domitien visant à remédier à la mévente des vins. Le texte ne saurait être invoqué pour trancher la question de date. Enfin le fait que la vierge céleste est placée sur la sphère au-dessus de la constellation de l'Hydre conduit à la donnée essentielle pour l'interprétation du mythe de la femme et du dragon. Le rapprochement avec le mythe de la persécution de Horus par Typhon a été déjà fait. Aussi bien sur les sphères égyptiennes la représentation de la constellation de la vierge sous l'image d'Isis allaitant son enfant est fréquente et y occupe souvent une position également centrale. Il convient enfin de souligner en finissant, comme l'a fait maintes fois M. B., que ces recherches n'ont rien de commun avec l'*astralmythologie* de joyeuse mémoire. Des travaux de ce genre permettent toutefois de se rendre compte de ce qu'il y avait de spécieux dans ces fantaisies médiocrement renouvelées de Dupuy. La systématique astrologique a été incontestablement un des produits les plus caractéristiques du syncrétisme philosophico-religieux né de la reprise des rapports entre l'Orient et l'Occident hellénique. Déterminer l'origine et le développement de ce genre de spéculation, sera une des tâches les plus importantes de l'histoire de la religion et de la philosophie du monde antique. Jusqu'à nouvel ordre l'intervention de ces spéculations dans un ouvrage de caractère religieux devra être considérée comme une présomption contre une bien haute antiquité. Les notes de M. B. sur l'apocalypse chrétienne paraissent démontrer, ce qu'il était déjà facile de conjecturer par le livre d'Hénoch, que le genre apocalyptique a été tout particulièrement influencé par cette littérature spéciale.

H. JEANMAIRE.

JEAN RIVIÈRE. — **Le Dogme de la Rédemption**, étude théologique. Paris, Gabalda, 1914. 1 vol. in-16 de xvi-570 p. — Le sujet du livre de M. l'abbé Rivière n'appartient que pour une faible part au domaine de cette revue. Il s'agit d'une étude de dogmatique religieuse dont la méthode et les conclusions échappent à notre compétence. L'histoire de la formation du dogme n'est traitée que brièvement, au cours d'une introduction d'une centaine de pages ; l'auteur avait déjà fait paraître sur ce sujet, en 1905, une étude historique, aux conclusions de laquelle il se réfère. M. Rivière, en se tenant soigneusement en garde contre les tendances du modernisme, admet cependant « que la doctrine révélée est susceptible de se développer au cours des âges » (p. 72) ; mais il croit aussi « qu'une méthode rigoureuse permet d'établir contre les prétentions de l'hypercritique moderne la parfaite continuité de la tradition catholique » (p. 48). C'est cette continuité que l'introduction historique veut retrouver à travers la littérature testamentaire et patristique jusqu'aux définitions de Saint Anselme. M. R. admet même une « préparation providentielle » du dogme non seulement dans l'ancien testament, mais dans les religions païennes ; on regrettera que sur ce dernier point le savant auteur se



soit satisfait d'affirmations vagues et de deuxième main et ait négligé, ou peut-être ignoré, l'abondante littérature récemment parue sur la question de la mystique de la rédemption dans les religions hellénistiques. Le corps de l'ouvrage offre un exposé du dogme catholique, autorisé d'abondantes citations et éclairé d'une dialectique parfois subtile et le plus souvent vigoureuse. L'état du problème dans la dogmatique protestante est à la fin du livre l'objet d'un examen diligent.

H. JEANMAIRE.

PAUL MONCEAUX. — **Saint Cyprien (210-258). Les Saints.** Paris, Lecoq, 1914. 1 vol. in-12 de 199 p. Prix : 2 francs. — Il est impossible, à l'heure actuelle, d'aborder aucun problème qui touche à l'histoire littéraire de l'Afrique chrétienne sans rencontrer aussitôt les travaux de M. Paul Monceaux. Quand il s'agit d'un personnage qu'il a directement étudié, l'historien qui vient après lui ne trouve plus qu'à glaner. Écrire pour la collection *Les Saints* une biographie de saint Cyprien aurait donc été une entreprise hasardée, celui qui l'aurait abordée n'aurait pu que difficilement faire une œuvre personnelle. Le directeur de la collection, M. Henri Joly, a donc été bien inspiré en profitant de ce que le tome II de *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* était épuisé pour demander à M. Monceaux d'en réimprimer une partie. Telle est l'origine du volume qui nous est présenté. Il reproduit le livre IV de *l'Histoire* de M. Monceaux avec quelques retouches et quelques suppressions [le chapitre sur *la Chronologie et la classification des œuvres de Cyprien* (pp. 243-258) l'appendice sur *Le tombeau et les basiliques de Saint Cyprien à Carthage* (pp. 369-386) et les notes].

Il résulte de l'origine même du livre que c'est surtout (mais non exclusivement) au point de vue littéraire qu'est envisagée l'œuvre de Cyprien.

MAURICE GOGUEL.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LE CULTE DU CROCODILE DANS LE FAYOUM

SOUS L'EMPIRE ROMAIN

La région de l'Égypte, qui forme aujourd'hui le Fayoum, portait à l'époque romaine le nom officiel de nome Arsinoïte et la métropole en était la ville d'Arsinoé. Mais ce double nom ne date que de l'époque ptolémaïque; ce fut sous Ptolémée Philadelphie seulement, après son mariage avec sa sœur Arsinoé, par conséquent entre 270, date probable de ce mariage¹, et 247, date de sa mort, que les noms d'Arsinoé et d'Arsinoïte remplacèrent les noms antérieurs de Crocodilopolis et Crocodilopolite². Le nom de Crocodilopolis indiquait nettement que l'animal divin, spécialement adoré dans le nome et dans sa métropole, était le crocodile. Ce culte du crocodile, que l'on retrouve ailleurs en Égypte, par exemple à Achoris et à Ombos, provoqua un grand étonnement chez les écrivains grecs, tels que Strabon, Diodore de Sicile et Plutarque. Strabon s'est contenté de rapporter ce qui lui a été dit et de décrire ce qu'il a vu³; pour ce qui est des causes qui ont pu donner naissance au culte du crocodile, comme aux autres cultes d'animaux en Égypte, il indique brièvement qu'elles sont très diversement expliquées par les Égyptiens⁴. Diodore, au contraire, et Plutarque développent et multiplient ces explications, parce qu'ils ne se dissimulent pas la surprise, peut-être le scepticisme que doivent éprouver leurs lecteurs⁵. Aujourd'hui,

1) Droysen, *Hist. de l'hellénisme*, trad. franç., II, p. 260 note 1.

2) Strabon, XVII, 1, 38; Pausanias, I, 7, 3; cf. Diodore I, 89.

3) *Loc. cit.*

4) Strabon, XVII, 1, 40.

5) Diodore, I, 83, 84, 86, 89; Plutarque, *Isis et Osiris*, 71 et suiv.

grâce à de nombreuses découvertes archéologiques, épigraphiques et papyrologiques, le culte du crocodile dans le Fayoum est fort bien connu, et nous savons, sans aucun doute possible, qu'il y était très répandu et très populaire sous l'empire romain, c'est-à-dire précisément à l'époque où Strabon, Diodore et Plutarque écrivaient. Il nous a paru intéressant de grouper ici tous les renseignements que l'on possède désormais sur ce culte, d'apparence étrange, et de dégager les conclusions historiques que l'on est en droit d'en tirer.

I

L'ancien nom égyptien du dieu, exprimé par les trois lettres S B K, était sans doute *Sobk*, puisque la transcription grecque en est Σοῦχος, que l'on devait prononcer *Sovchos* plutôt que *Souchos*. En prenant un nom d'apparence grecque, le dieu ne revêtit pas la forme humaine. Il resta le dieu crocodile. Nous en avons une double série de preuves : 1° plusieurs stèles votives qui datent du 1^{er} siècle av. J.-C. ; 2° le récit de Strabon.

Parmi les stèles votives, l'une des plus caractéristiques est celle qui se trouve actuellement au Musée du Caire et qui est décrite en détail par J. G. Milne, dans le *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*¹ ; elle est reproduite sur la planche I du volume. Haute de 0^m,53, large de 0^m,37, elle est arrondie à sa partie supérieure. L'inscription est surmontée d'un bas-relief, de travail assez grossier, mais d'interprétation certaine. Au sommet, un disque solaire ailé et accompagné de deux uraeus occupe tout le champ de la pierre. Au-dessous est représentée la scène de l'adoration, qu'encadrent à chaque extrémité deux colonnes en forme de papyrus. Le fidèle est debout à droite, dans le costume des rois égyptiens, les deux mains levées et tendues vers la divi-

1) *Greek Inscriptions*, p. 24, n° 9201.

nilé, tenant une coupe de la main gauche. A gauche, la divinité est figurée sur un autel en forme de pylone : c'est bel et bien un crocodile, parfaitement reconnaissable à sa forme et à ses écailles ; il est couronné de la double plume. Entre le dévot et le dieu, trois offrandes sont déposées sur une table que porte un seul pied central ; de part et d'autre de la table, deux vases sont debout, dont l'un a la forme caractéristique d'une amphore ; au-dessus de la table, on distingue une cuisse d'animal, sans doute une partie de la victime immolée en l'honneur du dieu crocodile.

La dédicace est ainsi conçue :

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου θεοῦ Φιλομήτορος Σούχω θεῷ μ[εγά]λῳ μεγάλῳι ἐ τόπος τῶν τὸ[.]ε' ἡφηδευχότων τῆς Ἀσκληπιάδου τοῦ Ἀσκληπιάδου αἰρέσεως, προστατούντος καὶ γραμματεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου, ὧν μέτρα νότου ἐπὶ βορᾶν (πήχεις) ἰδ', λ[ι]δὸς ἐπ' ἀπ[η]λιώτην (πήχεις) κδ' ἕως δρόμου. [Ἔτους] ιθ', μεχεῖρ κ'.

Cette inscription qui mentionne la consécration au dieu Souchos d'une certaine étendue de terrain par un groupe d'éphèbes ou d'anciens éphèbes est datée du 14 février 95 av. J.-C.

Une seconde inscription, de rédaction et de sens à peu près identique, publiée par Mahaffy¹, puis par Strack², porte la date de 91 av. J.-C. ; elle occupe également la partie inférieure d'une stèle, au sommet de laquelle on voit, sous le disque solaire ailé, un crocodile coiffé du pschent, qui n'est autre chose que l'image du dieu Souchos.

M. G. Lefebvre a publié en 1908 une autre stèle, qui provient d'Arsinoé-Crocodilopolis, et dont l'intérêt n'est pas moindre. Elle porte une dédicace au dieu Souchos et une représentation de la scène de l'adoration. « Dans le cintre, disque solaire ailé, d'où pendent deux uraeus. Au-dessous, dans un naos, buste d'un personnage portant la fausse barbe égyptienne et le bandeau royal avec l'uraeus. A gauche du

1) *Bull. de Corr. hellén.*, XVIII (1894), p. 147.

2) Strack, *Die dynastie der Ptolemäer*, p. 265 n° 143.

naos, Souchos, le dieu crocodile, la double couronne sur la tête, la croix ansée et le sceptre en mains; à droite un personnage faisant le geste de l'offrande; il porte également le bandeau royal surmonté de l'uraeus. Ce dernier paraît être le roi Ptolémée XVI en personne: c'est à son père divinisé, César, dont l'image apparaît dans le naos, qu'il fait l'offrande; le dieu de Crocodilopolis préside à la cérémonie¹. » Voici d'autre part le texte de l'inscription :

Ὑπὲρ βασιλίσσης Κλεοπάτρας θεᾶς φιλοπάτορος καὶ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Καίσαρος θεοῦ φιλοπάτ(ορ)ος καὶ φιλομήτορος καὶ τῶν προγόνων Σούχῳ θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ πατροπάτορι.

Le Ptolémée César, ici nommé, est le fils que César eut de Cléopâtre; il est aussi connu sous le nom de Césarion. Le titre de πατροπάτωρ, dont le sens précis est *aïeul du côté paternel*, donné à Souchos, est fort curieux. Le texte date de la période comprise entre les années 44 et 30 av. J.-C.

Ce fut environ dix ans après la mort de Cléopâtre et de Césarion, que Strabon visita l'Égypte². Il vint à Arsinoé et fut conduit au sanctuaire de Souchos. « La ville d'Arsinoé, dit-il, portait anciennement le nom de Crocodilopolis, et en effet le crocodile est dans tout le nome l'objet d'un culte particulier. Le crocodile sacré est nourri dans un lac à part; les prêtres savent l'apprivoiser et l'appellent *Such*. Sa nourriture consiste en pain, en viandes, en vins que lui apporte chacun des visiteurs étrangers qui se succèdent³. C'est ainsi que notre hôte, personnage considérable dans le pays, qui s'était offert à nous servir de guide ou de cicérone, eut la précaution, avant de partir pour le lac, de prendre sur sa table un gâteau,

1) G. Lefebvre, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. IX, p. 240-242.

2) M. Dubois, *Examen de la géographie de Strabon*, p. 72, 81-82.

3) Ce détail est confirmé par un papyrus de Tebtynis, qui énumère, à propos de la visite d'un sénateur romain, les principales curiosités du nome Arsinoïte; il est recommandé aux autorités locales de fournir à ce sénateur tout ce dont il peut avoir besoin, et en particulier les aliments qu'il doit offrir aux crocodiles sacrés (Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 33, p. 127-129). Ce papyrus de Tebtynis est daté de l'année 112 av. J.-C.

un morceau de viande cuite, ainsi qu'un flacon d'hydromel; nous trouvâmes le monstre étendu sur la rive, les prêtres s'approchèrent, et tandis que les uns lui écartaient les mâchoires, un autre lui introduisit dans la gueule le gâteau, puis la viande, et réussit même à lui ingurgiter l'hydromel. Après quoi le crocodile s'élança dans le lac et nagea vers la rive opposée; mais un autre étranger survint, muni lui aussi de son offrande, les prêtres la lui prirent des mains, firent le tour du lac en courant et, ayant rattrapé le crocodile, lui firent avaler de même les friandises qui lui étaient destinées¹. »

Des premiers siècles de l'ère chrétienne, nous ne possédons encore aucun document qui se rapporte avec certitude au dieu crocodile sous le nom de Souchos; toutefois MM. Grenfell, Hunt et Hogarth restituent ce nom dans un fragment de papyrus du II^e siècle ap. J.-C. trouvé sur l'emplacement d'Evhemeria; en outre l'existence d'un sanctuaire du dieu, Σουχιεῖον, dans cette ville du Fayoum est attestée par un des Flinders Petrie Papyri, qu'a publiés J. P. Mahaffy².

II

Mais ce ne fut pas seulement sous le nom de Souchos (= Sobk) que le dieu crocodile fut adoré dans le nome Arsinoïte. Dans plusieurs bourgs du nome, il portait des noms différents; sous chacun de ces noms il possédait des sanctuaires différents et un culte spécial lui était rendu. Il était Soknopaios sur la rive nord du lac Mœris et le village, dont son temple était le principal édifice, s'appelait l'île de Soknopaios, Soknopaiou Nesos³. A Karanis, à l'est du lac

1) Strabon, XVII, 1, 38.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum Towns and their Papyri*, p. 45, et p. 304 n° CCXLI.

3) Malgré ce nom, le village, à l'époque gréco-romaine, n'était pas situé dans une île (Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 6).

Mœris, un seul et même sanctuaire était consacré à deux dieux crocodiles, Petesouchos et Pnepheros. A Théadelphie, au sud du lac, Pnepheros était l'objet d'un culte spécial. A Bacchias, dans le voisinage de Karanis, le dieu crocodile s'appelait Sokonnokoneus ; à Tebtynis, au sud du nome, il était invoqué sous le nom de Soknebtynis. D'autres noms encore lui étaient donnés, que nous ont fait connaître les documents papyrologiques.

De ces divers cultes, les plus importants semblent avoir été ceux de Soknopaios, de Petesouchos, de Pnepheros, de Sokonnokoneus, de Soknebtynis ; ce sont du moins ceux que nous connaissons le mieux, avec le plus de détails et le plus de précision.

Le culte de Soknopaios était particulier au village de Soknopaiou Nesos, situé à l'extrémité septentrionale du nome Arsinoïte, au-delà du lac Mœris. L'emplacement de ce village porte aujourd'hui le nom de Dimeh. On y a retrouvé les restes du sanctuaire antique. Comme le prouvent plusieurs inscriptions¹ et de nombreux papyrus², le culte de Soknopaios était fort populaire pendant la période ptolémaïque. Il continua d'être célébré sous l'empire romain ; la survivance en est attestée par des documents qui s'échelonnent chronologiquement depuis l'époque d'Auguste jusqu'au III^e siècle ap. J.-C.

Le premier en date de ces documents est aussi l'un des plus importants, parce que nous y trouvons figurée l'image plastique du dieu. C'est une stèle votive, trouvée à Dimeh, haute de 0^m,52, large de 0^m,41. Elle est terminée, à la partie supérieure, par une sorte de fronton dont la pointe serait émoussée. Ce fronton est occupé par un disque solaire ailé, entouré de deux uraeus. Sous le disque solaire, à gauche un crocodile, à tête d'épervier, coiffé d'une couronne pointue, qui représente peut-être la couronne de la Haute-Égypte ; en face de lui à droite, un personnage à corps humain et à tête

1) Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 268 n^{os} 144, 145.

2) Principalement un certain nombre de papyrus de la collection Amherst.

de bélier, tenant de la main droite une hampe dressée. Le travail est grossier, d'un relief peu accentué¹. Au-dessous du bas-relief, est gravée l'inscription :

Ἵπὲρ Καίσαρος Αὐτοκράτορος Θεοῦ ἐκ Θεοῦ ἡ οἰκοδομή τοῦ περιβόλου τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ παρὰ τῷ(ν) ἐκ Νειλουπόλεως προβατοκτηνοτρόφ(ω)ν καὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν τέκνων εὐχὴν. Ἔτους ς' Καίσαρος, Φαμ(ενώθ) κ'.

La date est le 16 mars de l'an 24 av. J.-C. Le dieu Soknopaios est figuré sous la forme d'un crocodile à tête d'épervier. Quant au personnage à tête de bélier, il faut y voir sans doute le représentant de ces éleveurs de moutons (προβατοκτηνοτρόφοι) de Nilopolis qui construisent le péribole du temple de Soknopaios, pour s'acquitter d'un vœu en leur nom, au nom de leurs femmes et de leurs enfants.

C'est un document d'un autre genre, mais dont la valeur historique n'est pas moindre, que l'inscription, contemporaine du règne de Claude, constituée par une lettre et un arrêté du préfet d'Égypte, L. Lusius Geta.

Λούσιος [Γέτας] Κλαυδίῳ Λυσανίᾳ στρατηγῷ Ἀρσινόεϊτου χαίρειν. Τὸ ὑπογεγραμμένον ἔχθεμα πρόθεσ ἐν οἷς καθήκει τοῦ νομοῦ τόποις, ἵνα πάντες εἰδῶσι τὰ ὑπ' ἐμοῦ κελευόμενα. Ἑρρωσο.

Λούκιος Λούσιος [Γέτας] λέγει· Ἐπεὶ Ἀρσινόεϊτου ἱερεῖς θεοῦ Σοκνοπαίου ἐνέτυχόν μοι λέγοντες εἰς γεωργίας ἄγεσθαι, τούτους μὲν ἀπολύω(ι)· ἐὰν δέ τις ἐξελεγχθῇ τὰ ὑπ' ἐμοῦ ἅπαξ κεκριμένα ἢ προσταχθέντα κ(ε)ινήσας ἢ βουλευθεὶς ἀμφίβολα ποιῆσαι, κατ' ἀξίαν ἢ ἀργυρικῶς ἢ σωματικῶς κολασθήσεται. (Ἔτους) ιδ' Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος Φαρμοῦθι γ' ².

La date est le 5 avril de l'an 54 ap. J.-C.³. L. Lusius Geta, préfet d'Égypte, écrit à Claudius Lusantias, stratège du nome Arsinoïte, pour lui enjoindre de faire afficher dans tout le

1) Milne, *Catalogue des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Greek Inscriptions, p. 28 n° 9202; *Inscr. graec. ad res Romanas pertinentes*, I, 1116.

2) Milne, *Catalogue des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Greek Inscriptions, p. 10-11, n° 9242; *Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes*, I, 1118.

3) D'après Milne. M. Jouguet, dans les *Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes*, propose le 29 mars au lieu du 5 avril.

nome l'édit dont il lui envoie le texte. Cet édit dispense les prêtres de Soknopaios des corvées de labourage et menace tout contrevenant de peine corporelle ou pécuniaire.

Pour la fin du I^{er} siècle, le II^e et le III^e, ce sont les documents papyrologiques qui nous renseignent sur le sanctuaire et le culte du dieu Soknopaios. Un papyrus daté du 26 avril 85 mentionne un terrain nu (τόπος ψιλός) à l'intérieur du péribole du sanctuaire de Soknopaios¹. Plusieurs prêtres du dieu sont nommés en 128, en 155, en 157, en 159-160, vers 180, en 219-220². Nous recueillons aussi d'intéressants détails sur les cérémonies du culte et sur le mobilier du sanctuaire. Au II^e ou au III^e siècle, à une date qu'il est malheureusement impossible de mieux déterminer, les γενέθλια ou γενέσια du dieu se célébraient le 3 ou le 4 novembre³; vers la même époque, on procédait le 6 octobre à la χρύσωσης du naos, et le 3 janvier on fêtait sans doute l'anniversaire de la dédicace du sanctuaire⁴. Enfin, c'est peut-être un fragment d'inventaire du mobilier du temple de Soknopaios que nous a transmis un papyrus du II^e ou du III^e siècle de l'ère chrétienne. On y lit en effet :

ἄλλα σεληνάρια μεικρά χρυσᾶ β̄
 γλωσσάρια μεικρά χρυσᾶ γ̄
 ἄλλο πλάτυμμα ἐν χρυσοῦν στρογγύλον
 ἐν ᾧ ὤψις Θεοῦ Σοκνοπαίου μεγάλου
 ἄλλο ᾧ ὁμοίως χρυσοῦν μεικρὸν
 λεῖτον χωρὶς θεοῦ
 ἄλλο πλάτυμμα ἀργυροῦν στρογγύλον
 ἐν ᾧ ὤψις Θεοῦ Σοκνοπαίου⁵

1) *Aeg. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin*, Griech. Urk., n° 183, l. 18-19 et 42-43.

2) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 16, l. 5-6; 28, l. 4 et suiv.; 86, l. 3 et suiv.; 149; 296, passim; Grenfell et Hunt, *The Amherst Papyri*, n° CXII et CXIII.

3) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 1, l. 14: μηνὶ Νέῳ Σεβαστῷ ζ' (= 3 novembre) γενεσίαις Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου; — n° 149, l. 15: Ἀθὺρ η' (= 4 novembre) γενεθλίαις Σοκνοπαίου...

4) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 1, l. 28: Τῦθε η' (= 3 janvier) καθιδρύσεως ναοῦ θεοῦ Σοκνοπαίου; — n° 149, l. 11-12: ὑπὲρ χρυσώσεως ναοῦ Σοκνοπαίου Φαῶφι θ' (= 6 octobre)

5) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 162.

Il est assez difficile de préciser ce qu'étaient et à quoi servaient les objets appelés σεληνάρια, γλωσσάρια, πλάτυμμα. Quant à l'ἔψις du dieu, il semble que le document désigne par ce mot une image de Soknopaios, quelque idole minuscule en or ou en argent qui décorait un πλάτυμμα de même métal.

Parmi ces documents, il en est un qui doit retenir notre attention à cause de la formule qu'il nous a conservée. Il est daté de l'an 159-160 ap. J.-C., et il y est question de prêtres Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος Κγ'. Le rédacteur du texte indique que le dieu, dont ces prêtres célèbrent le culte, est le dieu actuel, celui qui a été en quelque sorte intronisé à telle date. L'expression τοῦ ἐνεστῶτος ne saurait avoir d'autre sens. 'Ο θεὸς ἐνεστῶς, c'est le dieu actuellement en fonctions, comme 'Ο ἐνεστῶς βασιλεὺς, c'est le roi régnant. Une telle formule, qui serait inapplicable à un dieu hellénique tel que Zeus, Hermès, Apollon, s'entend parfaitement d'un dieu égyptien à forme animale. Il en était du crocodile Soknopaios comme du taureau Apis ; les dieux se succédaient dans la fonction divine. Nous verrons plus loin, quand nous étudierons une autre variété du dieu-crocodile, Petesouchos, qu'on notait, dans les monuments consacrés à ce dieu, la date à laquelle il était apparu, c'est-à-dire à laquelle un animal divin s'était révélé pour remplacer son prédécesseur mort. L'emploi de la formule Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος Κγ', sous les Antonins, dans la seconde moitié du II^e siècle chrétien, est un indice caractéristique de la survivance des plus anciennes conceptions religieuses de l'Égypte. Soknopaios n'avait pas cessé d'être un animal-dieu. Le crocodile, que les prêtres nourrissaient et soignaient dans le temple de Dimeh, n'était pas l'incarnation temporaire et terrestre d'une divinité supérieure ; c'était bien le dieu lui-même ; les prêtres du sanctuaire sont désignés expressément comme étant les prêtres de l'animal qui occupe alors le naos, et non point d'un dieu éternel, indépendant du temps et de l'espace.

1) *Aegypt. Urkunden*, etc., n° 16, l. 3 et suiv.



A l'extrémité nord-est du nome Arsinoïte, sur l'emplacement du bourg de Karanis, appelé aujourd'hui Kom Ushim, MM. Grenfell, Hunt et Hogarth ont découvert et fouillé pendant l'hiver de 1895-1896 un sanctuaire commun des deux dieux Petesouchos et Pnepheros. Ce sanctuaire se compose d'un temple proprement dit, dont le plan a pu être reconstitué au moins dans ses parties essentielles, et de diverses constructions annexes, en particulier d'une salle de banquet, *δειπνητήριον*, mentionnée par une inscription. L'ensemble du sanctuaire était peut-être enclos d'un péribole ; mais c'est là une simple hypothèse, qu'aucun document n'a permis encore de vérifier.

Le plan du temple est nettement égyptien. De forme rectangulaire oblongue, il mesure extérieurement 23 mètres de long sur 16 de large environ. A l'intérieur, la partie centrale est occupée par trois salles placées exactement dans le prolongement de la porte d'entrée et dans le prolongement les unes des autres ; la troisième salle, au fond, était le *σηκός* du temple. M. D. Hogarth, à qui est dû le compte-rendu des fouilles, donne aux deux premières salles les noms de premier *prosekos* et de second *prosekos*. A droite et à gauche de ces salles centrales, le bâtiment comprenait diverses pièces ainsi que des escaliers donnant accès soit à des terrasses, soit à un étage supérieur, aujourd'hui écroulés. En dehors de la porte, de chaque côté de la baie centrale, étaient placés deux lions accroupis.

Les découvertes les plus intéressantes faites dans ce temple et dans ses annexes consistent en inscriptions dont quatre certainement datent de l'époque romaine. La cinquième, dont tout le début a disparu, est attribuée par M. Hogarth au 1^{er} siècle av. J.-C. Ces textes nous apprennent que le temple était dédié à Petesouchos et Pnepheros, et que diverses parties du sanctuaire furent dédiées ou restaurées sous les empereurs romains.

Sur le linteau de la principale porte du temple, se lit une dédicace du temps de Néron.

Ὑπὲρ [Νέρωνος] Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος καὶ τοῦ παντὸς αὐτοῦ οἴκου Πνεφερῶτι καὶ Πετεσούχῳ Θεοῖς μεγίστοις ἐπ(ε)ὶ Ἰουλίου Οὐγστίνου τοῦ κρατίστου ἡγεμόνος (ἔτους) ζ' ἱεροῦ... Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ [Α]ὐτοκράτορος Ἐπεῖφι ιγ'.

Au début le nom de Néron a été martelé; il l'a été de même à la fin du texte, dans la date, et là, dans l'espace martelé, a été regravé le mot ἱεροῦ, pour faire croire, peut-être, qu'il s'agissait ici de l'empereur Claude. La date est le 7 juillet de l'année 61. Le préfet d'Égypte, ici mentionné, L. Julius Vestinus, est connu¹.

Sur le linteau d'une porte, qui donnait accès dans une construction annexe située au sud-est du temple, une autre dédicace, dont la fin est malheureusement effacée, commence aussi :

Ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Οὐεσπασιανοῦ Σεβαστοῦ καὶ τοῦ παντὸς αὐτοῦ οἴκου Πνεφερῶτι καὶ Πετεσούχῳ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς μεγίστοις τὸ διπνητήριον ιγ' τραπ[εζῶν.

La salle, dans laquelle on pénétrait par cette porte, et qui est désignée par le mot διπνητήριον, servait aux banquets sacrés. Elle fut construite ou restaurée ou embellie sous Vespasien².

Sur le linteau d'une porte monumentale, dont les restes ont été découverts au nord-est du temple, un texte, de lecture certaine et à peu près complète, nous apprend que cette porte, προπύλαιον, a été réparée à l'époque de Commode.

Ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρη[λ]ίου Κομόδου Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου Εὐτυχοῦς Εὐσεβοῦς Σεβαστο[ῦ] (ἔτους) λ', Ἐπεῖφ... Πετεσούχῳ θεῷ μεγάλῳ καὶ Πνεφερῶτι τὸ π[ρ]οπύλα[ιον] χρόνῳ [διαφθαρὲ]ν ἀνώρθωσεν ἐκ τοῦ ἰδίου Ἀπολλώνιο[ς] ἐπ' ἀγαθῶι.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, p. 33 n° II; *Insc. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1119.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth. *op. cit.*, p. 33 n. III; *Inscr. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1120.

La date de l'inscription est sans doute 189-190 après J.-C.¹. Le nom d'Apollonios se retrouve sur la base de l'un des deux lions accroupis, disposés de chaque côté de la grande porte d'entrée du temple. Sans qu'on puisse affirmer avec certitude qu'il s'agisse du même personnage, l'hypothèse n'est point invraisemblable. Dans ce cas, l'un au moins des deux lions en question ne serait pas antérieur à la fin du II^e siècle de l'ère chrétienne².

A ces documents explicitement datés, il importe de joindre une observation faite au cours des fouilles. Au-dessous du sable et des matériaux éboulés, qui formaient le remplissage des diverses salles du temple, sur le pavé antique lui-même, se trouvait une couche peu épaisse de détritrus de la vie courante, « prouvant, ajoute M. Hogarth, que les bâtiments avaient servi de lieu d'habitation à des Bédouins il y a fort longtemps »³. Le temple était donc encore debout à la fin de la période antique. Voici d'ailleurs comment M. Hogarth résume l'histoire de ce temple : « La fondation en remonte à l'époque ptolémaïque. L'autel en fut consacré aux dieux locaux Petesouchos et Pnepheros. Un propylon fut ajouté au péribole du sanctuaire, vers le nord, sous l'un des derniers Ptolémées, et deux siècles plus tard il fut restauré sous le règne de Commode, aux frais d'un certain Apollonios... L'inscription gravée sur le linteau de la porte du temple ne nous permet pas d'attribuer avec certitude cette porte à l'époque de Néron. Il est bien rare qu'en Égypte les inscriptions et la décoration datent exactement de la même période que la construction dont elles font partie. Sous le règne de Vespasien, une salle de banquet fut bâtie dans l'angle sud-est du péribole. A l'époque chrétienne, le temple proprement dit fut transformé en maison d'habitation; il fut probablement abandonné et envahi par le sable au temps de la

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 34 n° IV ; *Inscr. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1121.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 34 n° IV a.

3) Id., *ibid.*, p. 31.

conquête arabe »¹. Ainsi, le sanctuaire de Pnepheros a gardé son caractère sacré jusqu'aux dernières années du paganisme.

Si les fouilles du temple de Karanis n'ont apporté aucun renseignement précis sur la nature des deux divinités qui y étaient adorées, Petesouchos et Pnepheros, d'autres documents et d'autres découvertes ne laissent aucun doute sur ce point : l'un et l'autre, comme Soknopaïos et comme Souchos, étaient des dieux-crocodiles.

Le nom même du dieu Petesouchos suffirait à révéler ses rapports étroits avec Souchos. Mais en outre Petesouchos est appelé Θεὸς κροκόδιλος sur deux papyrus de Tebtynis, qui datent l'un de 118, l'autre de 116-115 av. J.-C.² ; il est représenté sous la forme d'un crocodile dans un monument qu'il n'est pas superflu d'étudier avec attention. Ce monument, trouvé sans doute sur l'emplacement de la ville d'Ar-sinoé, n'est autre qu'un crocodile en granit, posé sur un socle rectangulaire dont trois faces sont occupées par une inscription³. La face antérieure porte seulement : Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν. Sur la face latérale gauche, on lit : (ἔτους) κγ' Φαρμοῦθι ιδ' ὑπὲρ βασιλέως μεγάλου Πτολεμαίου θεοῦ Νέου Διονύσου. L'inscription de la face latérale droite est ainsi conçue : τὸν ἐπ' αὐτοῦ φανέντα Παῦνι ιη' [κ]α' (ἔτους) Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου Ταλεσ(ε)ως. Le texte nous fait connaître deux dates : l'une est celle de la dédicace du monument : le 12^e jour du mois de Pharmouthi de la 23^e année du règne de Ptolémée surnommé Néos Dionysos, soit le 7 avril de l'an 58 av. J.-C. L'autre date, le 18^e jour du mois de Pauni de la 21^e année du même règne, qui correspond au 12 juin de l'année 60 av. J.-C., est celle à laquelle le dieu est apparu. La formule Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν τὸν... φανέντα a le

1) Id., *ibid.*, p. 34-35.

2) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 63, l. 25 ; n° 84, l. 73 et l. 111 ; cf. n° 33, l. 13.

3) U. Wilcken, *Aegypt. Zeitschrift*, 1884, p. 136 et suiv. ; — Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 270, n. 154.

même sens et la même valeur que l'expression Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος..., dont nous nous sommes occupé plus haut. Contrairement à l'opinion de M. Wilcken¹, le crocodile n'était pas seulement la représentation vivante du dieu, *das lebende Abbild des Gottes*, εἰκὼν Πετεσοῦχου, c'était bien le dieu lui-même; l'emploi du mot φανείς accentue encore la comparaison que nous avons déjà établie entre le dieu-crocodile, sous ses diverses formes, et le dieu taureau sous les noms Apis et Mnévis.

Un prêtre de Petesouchos est mentionné sur un fragment de papyrus, qui semble dater du II^e ou du III^e siècle ap. J.-C.².

Sur Pnepheros, le dieu parèdre de Petesouchos à Karanis, nous sommes encore mieux renseignés, grâce aux travaux récents de MM. G. Lefebvre et Breccia. Pnepheros possédait un sanctuaire à Théadelphie, bourg important situé à l'extrémité orientale du nome Arsinoïte, au sud du lac Moeris. La première mention de ce sanctuaire a été fournie par une double inscription, que M. G. Lefebvre a publiée et commentée d'abord dans les *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*³, puis dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*⁴. Cette double inscription est relative au droit d'asile que possédait le temple. C'est un document officiel. Les prêtres du dieu y sont désignés par la formule : οἱ ἱερεῖς τοῦ Πνεφερω(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφείᾳ. Le texte mentionne, en outre, dans le voisinage du temple, un cimetière d'animaux sacrés divinisés : μέχρι τῶν προσόντων ἀπὸ βορρᾶ τάφων τῶν ἀποθειομένων ἱερῶν ζώων. Les bas-reliefs qui décorent, au-dessus de chaque inscription, le sommet de la stèle, illustrent, pour ainsi dire, ces parties du texte. On y voit, au-dessous d'un disque ailé flanqué de deux uraeus, à droite et à gauche d'un naos dans lequel apparaît

1) U. Wilcken, *loc. cit.*, p. 138.

2) U. Wilcken, *loc. cit.*; cf. *Aegypt. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griech. Urkunden*, n° 124, l. 6 et suiv.

3) Ann. 1908, p. 772 et suiv.

4) Tome X, p. 162 et suiv.

le buste d'un personnage coiffé du pschent et portant la fausse barbe, deux crocodiles, dont la tête est surmontée du disque et de l'uraeus et qui sont accroupis sur une sorte de mastaba. Les documents étudiés par M. G. Lefebvre suffisent donc à prouver que Pnepheros était lui aussi, un dieu-crocodile. Ces documents sont datés du 23 octobre 57 et du 8 mars 56 av. J.-C.; ils sont à peine postérieurs au crocodile en granit d'Arsinoé, qui représentait le dieu Petesouchos.

En même temps qu'il découvrait ces deux stèles si curieuses, M. G. Lefebvre commença l'exploration méthodique du temple de Pnepheros à Théadelphie. Il en reconnut le plan dans ses parties essentielles. Mais la fouille du sanctuaire a été surtout menée à bien en 1913 par M. E. Breccia, et les résultats acquis ont été des plus importants. M. Breccia les a résumés dans son *Rapport sur la marche du Service du Musée d'Alexandrie en 1913*. Le temple de Pnepheros était construit sur le plan des sanctuaires égyptiens. M. Breccia y a reconnu trois cours successives, après lesquelles seulement on arrivait au vestibule de la chapelle principale. Cette chapelle était occupée presque en entier par l'autel. Sur plusieurs parois des diverses cours et salles, qui composent ce vaste sanctuaire long de 50 mètres, M. Breccia a retrouvé des fresques, plus ou moins bien conservées. L'une de ces fresques représente la procession du dieu Pnepheros. « Un crocodile momifié, couvert d'un drap blanc, la tête surmontée d'une haute couronne, est placé sur une civière que quatre prêtres transportent sur leurs épaules. Ces prêtres marchent de gauche à droite à travers des palmiers et au milieu de festons de fleurs... Deux prêtres marchent devant le dieu et un groupe d'autres prêtres vient à leur rencontre. Les uns et les autres lèvent les mains à la hauteur du visage, dans un mouvement d'adoration, de prière ou de salut¹. » Une des peintures qui ornent l'autel représente le dieu avec un corps humain et une tête de crocodile². De plus, M. Breccia

1) Breccia, *Rapport*, p. 5.

2) Id., *ibid.*, p. 7.

cia a retrouvé, dans la troisième cour qui précède immédiatement le sèkos, la civière en bois qui servait au transport du dieu-crocodile. « Déposée sur le sol, elle était en parfait état de conservation... Nous avons aussi retrouvé sa caisse-socle en bois sculpté »¹.

A quelle époque ce culte du dieu-crocodile était-il ainsi célébré à Théadelphie ? M. Breccia a découvert plusieurs documents épigraphiques et fait sur place des observations qui permettent de répondre à cette question. « Au-dessus de la porte d'entrée, écrit-il dans son *Rapport*, entre celle-ci et la corniche, sur la surface antérieure d'un seul bloc large de 2 mètres et haut de 0^m,45, est gravée en beaux caractères une belle inscription grecque. Cette inscription datée du neuvième jour du mois de Thot de l'an 34 du roi Ptolémée Evergète (137 av. J.-C.) rappelle que le pylone et le vestibule en pierre ont été dédiés à Pnepheros, dieu deux fois grand, en l'honneur du roi Ptolémée, de la reine Cléopâtre sa sœur (et femme), de la reine Cléopâtre sa femme (et nièce) et de leurs enfants, par Agathodore, fils d'Agathodore, citoyen d'Alexandrie, etc. Une inscription grecque identique est gravée sur la porte en bois qui fermait l'entrée. Cette porte a été découverte presque intacte à sa place »².

Une autre inscription, gravée sur une colonne en calcaire qui orne la première cour, dit que cette colonne a été érigée en l'honneur de la reine Cléopâtre III et du roi Ptolémée X, dieux Philométors, par la corporation des *χρηνοδόχοι* ou éleveurs d'oies. Ce texte date des dernières années du II^e siècle av. J.-C. ; il ne peut être antérieur à 116 ni postérieur à 101³.

« D'autres inscriptions, ajoute M. E. Breccia, découvertes à l'intérieur de l'enceinte sacrée, prouvent que le culte de Pnepheros était en pleine prospérité vers l'an 163 ap. J.-C. (stèle votive en l'honneur des empereurs Marc-Aurèle et Lucius Verus) et il n'est pas douteux qu'il dura longtemps après

1) Breccia, *Rapport*, p. 6.

2) Id., *ibid.*, p. 4.

3) Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 185.

cette date. » Et voici la très intéressante conclusion qu'inspirent à M. Breccia les remarques qu'il a faites au cours de ses fouilles : « Pnepheros, divinité principale de Théadelphie, est mort très lentement dans la foi des hommes, après une lente agonie. Aucune force extérieure n'a contribué directement à le tuer. En effet, si nous avons retrouvé le temple réduit à une extrême pauvreté, il n'en est pas moins vrai qu'il était presque intact, avec ses portes en bois encore en place et avec les ustensiles du culte. On dirait que le dernier prêtre, désolé d'être resté seul fidèle à son dieu dont personne ne s'approchait plus, désespéré de ne pouvoir rallumer parmi ses concitoyens l'ancienne foi, ferma la porte du temple et s'éloigna lui aussi le cœur plein d'amertume et de tristesse, peut-être à la recherche d'une foi nouvelle ou... d'un nouveau moyen d'existence. La longue durée et la calme agonie de ce dieu prouve à sa manière que le christianisme ne remporta que très tardivement une victoire complète sur le paganisme »¹.

Même en faisant abstraction de ces remarques, les documents datés découverts par MM. Lefebvre et Breccia nous permettent de suivre l'histoire du culte de Pnepheros pendant trois siècles de 137 av. J.-C. à 163 ap. J.-C. A Théadelphie, comme dans le temple de Karanis, le dieu-crocodile Pnepheros reçut les hommages des fidèles au temps des empereurs romains; l'on peut voir aujourd'hui, dans le Musée gréco-romain d'Alexandrie, la civière sur laquelle le dieu-crocodile était porté pendant les processions rituelles. Il est permis d'espérer que l'on trouvera quelque jour, aux abords du temple, cette nécropole des crocodiles divins que mentionne le décret d'asile publié par M. Lefebvre².

..

A l'extrémité nord-est du nome Arsinoïte, le bourg de

1) Breccia, *Rapport* ..., p. 8.

2) V. pl. haut, p. 184.

Bacchias occupait le point appelé aujourd'hui Oum el-Atl. MM. Grenfell, Hunt et Hogarth y ont fouillé un temple, dont le plan ressemble tout à fait à celui des temples de Soknopaios à Dimeh, de Petesouchos et de Pnepheros à Kom-Us-him, de Pnepheros à Théadelphie. De forme rectangulaire allongée, il comprend trois cours ou salles, disposées en enfilade dans le sens de la longueur, dont la première est de dimensions plus vastes que les deux autres et dont la troisième, renfermant l'autel, était le sèkos. A droite et à gauche de ces trois cours ou salles, se trouvaient de nombreuses chambres, destinées sans doute au service du culte, au mobilier rituel, etc. ¹.

Malgré leur diligence, MM. Grenfell, Hunt et Hogarth n'ont point découvert d'inscription dans les ruines de ce temple. Mais ils y ont recueilli de nombreux papyrus et fragments de papyrus, sur lesquels ils ont lu le nom du dieu auquel le temple était consacré. Ce nom, de forme un peu instable, est tantôt : Σοκανοβκονεύς ², tantôt Σοκωννωκοννεύς ³. Sous la première forme, il se lit sur un papyrus de la fin du II^e ou de la 1^{re} moitié du I^{er} siècle av. J.-C., sous la seconde, il apparaît dans un document, qui a été trouvé dans la chambre centrale du temple. Le texte de ce document est une question adressée au dieu par un fidèle : Σοκωννωκοννῆ θεῶι με(γά)λο μεγάλωι. Χρημάτισόν μοι, ἤ μείνωι ἐν βκκιάδι; ἤ μέλ(λ)ω ἐντυγχάνιν; τοῦτῳ ἐμοὶ χρημάτισον. « A Sokonnokoneus, le dieu deux fois grand. Réponds-moi : dois-je rester à Bacchias ? Est-ce que je l'y rencontrerai ? Réponds à cette question. » D'après les éditeurs, ce papyrus date du I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Les fouilles pratiquées dans le temple ont d'autre part ramené au jour de nombreux objets qui datent certainement de l'époque romaine : en particulier des anses d'amphores avec leurs estampilles latines, des poteries romaines reconnaissables à leur couverte rouge, enfin

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, p. 36-38, pl. III.

2) Id., *ibid.*, p. 110, n° XVIII, l. 3.

3) Id., *ibid.*, p. 292, n° CXXXVII, l. 1.

des fragments de papyrus¹. Il n'est donc pas douteux qu'ici, comme à Théadelphie, à Karanis, à Soknopaiou Nesos, le culte du dieu se célébrait sous les empereurs romains.

Que Sokonnokoneus ou Sokanobkoneus ait été un dieu-crocodile, comme Soknopaios, Petesouchos, Pnepheros, on peut l'induire déjà de son nom même, dérivé du nom de Sobk. La conclusion se trouve aujourd'hui confirmée par une stèle votive, que M. G. Lefebvre a vue à Medinet el Fayoum, l'ancienne Arsinoé-Crocodilopolis. La stèle porte un relief et un texte. Le relief représente un crocodile dont la tête est surmontée d'un disque et de l'uraeus. Le texte est une dédicace à notre dieu, dont le nom a subi une légère variante : Σοκονιγωννεύς.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου Θεοῦ Φιλομήτορος καὶ βασιλισ(σ)ῆς βερενίκης τῆς ἀδελφῆς Θεᾶς Φιλαδέλφου, οἱ ἐν Πτολεμαείδῃ Εὐεργέτιδι σιτομέτραι Σοκονιγωννεῖ Θεῷ μεγάλῳ δία Δεξιλάου Ἀρνώτου [ἐπι]στάτου εὐχὴν (ἔτους) ιδ' Ἀθύρ κα'.

La date est le 6 décembre 101 av. J.-C.². Pour nous l'intérêt de ce texte réside dans ce fait que le dieu est figuré au sommet de la stèle sous la forme d'un crocodile. Sokonnokoneus était donc bien, lui aussi, un dieu-crocodile, et son culte a duré jusque pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne.

*
* *

Les divers bourgs du nome Arsinoïte adoraient encore d'autres dieux-crocodiles, dont nous connaissons les noms, mais sur le culte desquels nous n'avons pas de renseignements aussi précis que sur les précédents.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 37-38.

2) *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. X, p. 155 et suiv. La stèle ne proviendrait-elle pas de Bacchias même? M. Hogarth indique que deux ou trois ans avant son arrivée à Oum el Atl, un Grec des environs avait fouillé hâtivement la seconde et la troisième des cours intérieures du temple, c'est-à-dire les points les plus intéressants, l'autel et la pièce qui le précédait. Il ne serait pas impossible que la stèle retrouvée par M. Lefebvre à Medinet el Fayoum eût été recueillie à ce moment-là.

A Tebtynis, le dieu s'appelait Soknebtynis, Σοκνέβτυνις ; il est cité dans plusieurs papyrus trouvés sur l'emplacement de l'antique bourgade¹, et c'est peut-être un de ses sanctuaires qui est mentionné, sous le nom de [Σο]κνεπτύνιον, dans un papyrus de la collection Rainer, daté du milieu du III^e siècle ap. J.-C.². Le nom même du dieu, dans la composition duquel entre le mot Sobk ou Sok, le rattache sans aucun doute possible à la série des dieux-crocodiles du nome Arsinoïte. Cette conclusion est d'ailleurs corroborée par la découverte d'un vaste cimetière de crocodiles momifiés aux abords de la ville de Tebtynis, tout près de la nécropole ptolémaïque³. Comme Bacchias, comme Théadelphie, comme Karanis, comme Soknopaiou Nesos, comme Arsinoé, Tebtynis célébrait, suivant les rites séculaires de l'Égypte pharaonique, le culte d'un dieu-crocodile.

Dieux crocodiles également, Sokonpieios ou Sokopiaios, associé à Soknopaios dans deux papyrus du III^e siècle ap. J.-C. trouvés à Dimeh⁴ ; Sokopichonsis de Tebtynis, dont un papyrus de l'an 185 ap. J.-C. nous fait connaître les θεαγοί ou θεαχοί, prêtres ou desservants subalternes⁵ ; Sokeabonthis, dont le nom se lit sur un papyrus de Tebtynis⁶ ; Sokonnobchnoubis, à qui s'adresse une dédicace relevée par M. G. Lefebvre à Tell'Azab, au centre même du Fayoum⁷.

Quant aux temples de Dionysias et d'Evhemeria, qui, par leur plan et leurs dispositions générales, rappellent ceux de Bacchias, de Karanis, de Théadelphie, on ne connaît pas avec certitude les divinités auxquelles ils étaient consacrés. M. Grenfell et Hunt supposent avec vraisemblance que le

1) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 60, l. 10 ; n° 61 (b), l. 324 ; n° 62, l. 7 et 312 ; n° 63, l. 18 ; n° 84, l. 10, 92, 161 ; n° 89, l. 54 et 60 ; n° 98, l. 28 ; n° 114, l. 17 ; n° 115, l. 20 et 31.

2) *Archiv für Papyrusforschung*, II, p. 394.

3) Grenfell et Hunt, *Archiv für Papyrusforschung*, I, p. 377-378.

4) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 229, 230, 296.

5) *Id.*, n° 1023.

6) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 115, l. 10 et 24.

7) *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, X, p. 161.

temple d'Evhemeria était le Souchieion ou sanctuaire de Souchos signalé dans un papyrus¹. Le temple de Dionysias n'a fourni aucun document qui permette de résoudre la question, en ce qui le concerne².

III

Tels sont, à propos du culte du crocodile dans le Fayoum, à l'époque romaine, les faits que l'on peut considérer comme acquis. Il nous semble que ces faits sont assez nombreux et assez précis pour que nous en tirions des conclusions historiques.

Et d'abord il est impossible de contester que le culte de l'animal, tel que Strabon, Diodore et Plutarque le signalent, fût célébré dans le nome Arsinoïte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. C'était bien au crocodile lui-même que les rites s'adressaient. La thèse, soutenue par Wilcken, et d'après laquelle l'animal aurait été seulement la représentation vivante du dieu, ne saurait être admise. Le crocodile du nome Arsinoïte était dieu pour les habitants de ce nome comme le taureau Apis l'était pour les gens de Memphis et le taureau Mnevis pour ceux d'Héliopolis. Si étrange que nous paraisse une telle conception religieuse, surtout pour l'époque gréco-romaine et dans le pays qui fut l'un des principaux foyers de rayonnement de la civilisation alexandrine, les faits sont indéniables et il n'est point de considération psychologique, morale ou historique qui puisse les effacer. Clément d'Alexandrie ne travestissait pas la réalité, lorsqu'il affirmait, au début du III^e siècle ap. J.-C., que les habitants des divers nomes de l'Égypte adoraient des animaux³. On ne peut établir de comparaison entre le caractère divin de ces animaux et le rôle que jouaient, dans la mythologie grecque, l'aigle de Zeus, le paon de Hera, la chouette d'Athena, etc.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, pl. 45; cf. pl. haut, p. 175.

2) Id., *ibid.*, p. 63 et pl. X a.

3) Clément d'Alexandrie, *Protrepticus*, II, 39.

Jamais, sur les stèles votives de l'époque classique, Zeus n'a été représenté sous la forme d'un aigle, Hera sous celle d'un paon, Athéna sous celle d'une chouette. Jamais une dédicace à l'une ou l'autre de ces divinités n'a été gravée au-dessous d'une image de l'un ou de l'autre de ces animaux. Et d'autre part certaines formules sur lesquelles nous avons spécialement attiré l'attention : Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστώτος καὶ, Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν... τὸν φανέντα..., établissent une analogie frappante entre le culte du crocodile et celui du taureau Apis ; elles montrent qu'à l'époque gréco-romaine, comme du temps des Pharaons, les animaux-dieux se succédaient dans les sanctuaires et que chacun d'eux était désigné par une sorte de révélation ou d'épiphanie.

Les documents que nous avons étudiés jettent une vive lumière sur l'organisation, dans les diverses bourgades du nome, du culte de l'animal sacré. Sans doute bien des détails nous échappent encore ; mais il est certain que l'animal-dieu du nome, outre le sanctuaire qui lui était dédié dans la capitale, possédait des temples dans la plupart des bourgades de la circonscription, et qu'il ne portait pas dans ces diverses bourgades le même nom. Dans le Fayoum, les noms du dieu crocodile sont multiples, bien que presque tous renferment le nom du dieu principal, Sobk = Souchos = Sok. Seul Pnepheros paraît s'écarter de la règle : mais, d'après M. G. Lefebvre, ce nom ne serait en réalité qu'une épithète signifiant *le dieu au beau visage*¹. Nous ne pouvons guère saisir, actuellement, les différences que sans doute les anciens habitants du nome Arsinoïte percevaient entre Souchos, Soknopaios, Petesouchos, Pnepheros, Sokonnokoneus, Soknebtynis, Sokopichonsis, etc. Mais nous devons admettre qu'il y avait des différences, au moins des variantes, entre ces divers dieux-crocodiles ; ces variantes nous indiquent combien était luxuriante l'imagination religieuse des Égyptiens, puisque dans

¹) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 774 note 3.

les limites du seul nome Arsinoïte et sous la forme du seul crocodile, ils adoraient au moins dix ou douze divinités distinctes.

C'est donc une religion tout à fait originale, très dissemblable de la religion grecque et des cultes gréco-romains, qui se célébrait dans le Fayoum sous l'empire romain.

Les cultes alexandrins eux-mêmes, cultes de Sérapis, d'Isis, d'Harpocrate, d'Anubis, ne pouvaient donner aux habitants des provinces latines de l'empire ou des pays proprement grecs une idée précise de ce qu'était cette adoration d'un animal-dieu. Il y a loin de l'Anubis à tête de chien ou de chacal, que révéraient les Isiaques, au crocodile d'Arsinoé. Il n'en est que plus intéressant de noter quelle fut l'attitude réciproque du gouvernement impérial de Rome et des Égyptiens du nome Arsinoïte demeurés fidèles à leurs plus anciennes superstitions.

Cette attitude nous est révélée par plusieurs documents épigraphiques. L'un des plus significatifs est l'arrêté du préfet d'Égypte L. Lusius Geta, qui dispense de toute corvée de labourage les prêtres de Soknopaios et qui menace d'une peine corporelle ou d'une amende tout contrevenant à cet édit¹. Ainsi l'empereur, par l'organe de son représentant direct en Égypte, garantissait aux prêtres du dieu-crocodile un privilège social dont sans doute ils jouissaient depuis longtemps. D'autre part, le dieu crocodile, dans ses divers sanctuaires et sous ses multiples noms, fut invoqué ou honoré en faveur de tel ou tel empereur, ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος... Soknopaios pour Auguste, Pnepheros et Petesouchos à Karanis pour Néron, Vespasien et Commode, Pnepheros seul à Théadelphie pour Marc-Aurèle et Lucius Verus. Enfin, sur une monnaie du nome Arsinoïte, qui porte au droit l'effigie d'Hadrien, le revers représente un crocodile allant à droite².

1) Voir plus haut, p. 177.

2) *Catal. of Greek Coins in British Museum*, vol. *Alexandria*, p. 357, n° 74. Cf. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, n° 6212.

Il est bien évident que le nom impérial ne pouvait pas être gravé sur les portes des sanctuaires sans l'autorisation au moins implicite des fonctionnaires qui représentaient dans le nome l'autorité romaine. Il ne l'est pas moins que l'image du crocodile n'a pu être frappée au revers d'une monnaie d'Hadrien sans l'agrément de cet empereur.

Ce qui ressort de tous ces détails dûment attestés par des documents précis, c'est que le culte du crocodile, sous ses diverses formes, fut traité par le gouvernement romain, sinon avec faveur, du moins avec une parfaite tolérance, et qu'en retour les fidèles et les prêtres de cette étrange divinité lui témoignèrent maintes fois leur dévotion en faveur des maîtres du monde. Quoi que l'on pense, au point de vue strictement religieux ou moral, de cet échange de bons procédés, il nous semble qu'il est d'un réel intérêt historique et qu'il n'est pas non plus dénué de toute valeur pour qui s'efforce de juger la politique de Rome envers les peuples assujettis par elle.

J. TOUTAIN.

LE CULTE DES HÉROS

ET SES CONDITIONS SOCIALES ¹

(Deuxième article)

II

En exposant systématiquement les faits qui donnent à saint Patrick ses caractères de héros, M. Czarnowski a contribué à la théorie de l'héroïsation, qu'il n'avait pas entendu faire; nous allons voir dans quelle mesure et, en même temps, de quelle façon il faudrait procéder pour ajouter à son travail en le prenant comme point de départ.

Nos études à cet égard présentaient une lacune. Nous avons sur les héros grecs ², les héros chinois ³, les marabouts arabes ⁴ d'excellentes données et de fort bons travaux; on s'est occupé du culte des saints et des traits qu'il possède en commun avec celui des héros ⁵; on a fait la théorie de ces rois-prêtres-dieux, qui risquent de se confondre avec eux, essayé celle des génies civilisateurs ⁶, mais l'étude générale, la théorie des héros n'a tenté jusqu'à présent ni les historiens des religions, ni les anthropologues, ni les sociologues. M. Wundt en a tracé à grands traits une esquisse dans ses *Elemente der Völkerpsychologie*; il y passe en revue les époques de la psychologie ethnique; la troisième est celle des

1) Voir RHR, t. LXX, p. 1 et suiv.

2) F. Deneken, *Heros*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 2441 sqq.; S. Eitrem, *Heros*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. VIII, 1111 sqq.; H. Usener, *Götternamen*, 1896; J. E. Rohde, *Psyche*, 4^e édit., 1907; E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903.

3) J.-J.-M. de Groot, *The religious system of China*, t. VI, 1910.

4) Voir plus haut, t. LXX, p. 1, n. 3.

5) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904.

6) K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, 1906.

héros. Il pose lui aussi en principe la corrélativité des formes sociales et de certains types idéaux, mais, comme il n'en donne aucune preuve analytique, sa priorité n'enlève rien à l'intérêt et à la nouveauté des conclusions exposées plus haut. Quant aux problèmes que nous allons aborder maintenant, ils ne sont pas posés par son livre.

Le héros sera pour nous le symbole ou l'emblème vivant d'une société définie. M. Durkheim a exprimé sous cette forme la relation sociologique des totems aux clans¹. La relation des *tuatha* irlandaises et de leurs héros est semblable et doit s'exprimer de même. Nous avons touché là, croyons-nous, à ce qui fait l'unité de l'espèce que constituent les héros. Ce sont leurs caractères de symboles sociaux, qui rapprochent les saints, morts, chefs, dieux sacrifiés, civilisateurs, intermédiaires divins et autres personnages auxquels on est tenté de donner le nom de héros. Même dissociés, les héros conservent ces caractères, tant qu'il leur reste si peu que ce soit de physionomie. Les héros enfin prêtent aux personnes morales que sont les clans, tribus, nations, classes et confréries une personnalité réelle.

Mais cette fonction, qui consiste à représenter l'être diffus et multiple des collectivités humaines par l'unité d'un individu, n'est pas nécessairement dévolue aux seuls héros, s'agit-il même des sociétés politico-domestiques. Elle l'a été normalement, chez plusieurs peuples, à une catégorie d'êtres dont l'état-civil est uniquement constitué par leur relation avec ce dont ils intègrent l'essence spirituelle, fortunes, génies, dieux spéciaux². Si cette fonction est bien celle du héros, elle ne suffit donc pas à le définir. Aussi riches de caractéristiques que les génies en sont pauvres, les héros la remplissent avec excellence, mais ils la dépassent.

1) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 155 sqq., 331 sqq.

2) R. Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*, 1914; *dieux de groupe*, p. 71 sqq. A. Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*, 1900, p. 20. Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 269.

On a dit plus haut que les héros sont des chefs ; c'est dire que leurs personnes se distinguent entre toutes par leur importance et leur autonomie. Ce sont bien des personnes réelles, mais d'une réalité particulière, tantôt individuelle, tantôt typique, mais toujours concrète et proche.

Elle est également familière ; les héros sont des personnages avec qui l'on prend parfois des familiarités. L'Hercule bon enfant, joyeux vivant et grand buveur, qui s'installe chez Admète, pendant qu'Alceste s'en va, réclamée par la mort, est conforme à son caractère de héros. C'est l'ami de la maison. La légende héroï-comique est la suite naturelle et presque nécessaire de la légende héroïque. Le plus ancien des romans dominés par la personnalité d'Arthur, l'histoire de Kwlhwch et d'Olwen, comprise dans les Mabinogion, est une sorte de parodie¹. Les héros prêtent à la charge par l'excès même de leur valeur, par la trop grande énergie dont ils affirment leur vertu et déploient leur force, par le trop de mouvement qu'ils se donnent à mettre en déroute les méchants et secourir les leurs. Tendus en attitudes violentes, mais expressives, qui sont les gestes types de l'activité simplifiée que commande leur rôle, leurs détente peuvent être des chutes, comiques quand elles ne sont pas tragiques. Les héros, d'ailleurs, ont souvent de l'humeur, mauvaise ou bonne. Ceux de l'Irlande sont parmi les moins cérémonieux. Avec les *Tuatha dé Danann*, qui sont, comme on l'a dit, des dieux héroïsés, ils se sont perpétués sous les traits des fées, mystérieuses et fragiles, bienveillantes et quinquaises, batailleuses et ménagères, qui sont à la fois les plus merveilleux, les plus serviables, les plus terre à terre et les plus familiers des esprits². La contre-partie d'une familiarité qui n'est pas toujours respectueuse, c'est l'affection. L'amour de Dieu s'adresse aux dieux qui sont assez proches de la condition

1) *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2^e éd., t. I, p. 115 sqq. Sur l'antiquité de ce roman, cf. *Ibid.*, introduction, p. 13, 27, 35, 41, 65. Sur le caractère comique que peuvent prendre les histoires de héros, cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 13.

2) W.-G. Evans Wentz, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, p. 283 sqq.

humaine et participent à ses vicissitudes. L'amour qui s'adresse au héros complète le sentiment de la parenté, quelle qu'en soit la nature, qui l'unit aux siens.

C'est donc au regard de la vie humaine que le héros compte avant tout et encore faut-il qu'elle n'ait pas un horizon indéfini, mais qu'elle soit enfermée dans un de ces cercles qui ont pour ainsi dire un foyer pour centre où il puisse se réchauffer.

Sans doute le héros tient au sacré. Il y tient toujours par sa légende qui lui fait, somme toute, une vie imaginaire dans un monde qui n'est pas tout à fait celui où se meuvent les hommes du présent. Mais sa légende même le ramène à terre et près d'eux. Sans doute, les sentiments qui s'attachent au héros ont quelque chose de religieux. Mais ils ne ressemblent pas à ceux dont les dieux sont l'objet. Le héros a quelque chose, non pas de laïque, car il y a eu des prêtres héroïsés¹, mais de séculier. C'est précisément le caractère des groupements sociaux dont il émane en général. Les sociétés spécialisées dans l'exercice de la religion ou dont la fonction religieuse est prédominante ont en guise de héros des prophètes et des saints², qui peuvent avoir beaucoup des héros, mais s'en distinguent toujours par quelque caractère typique. Ce sont les sociétés où la vie religieuse ne se détache pas de l'ensemble de la vie sociale qui se donnent des héros et instituent des cultes héroïques. Telles ont été les cités grecques et les *tuatha* irlandaises. Forme temporelle du dieu, séculière et politique du saint, le héros est entouré de moins de religiosité que l'un et que l'autre. Plus loin du monde, plus près des hommes, plus près du siècle, telle est la place qu'occupent les héros par rapport aux démons, aux dieux, aux saints.

Mais comment et pour quelles raisons, entre les hommes

1) P. ex., un collègue athénien de dionysiasstes élève son prêtre au rang de héros : *Athenische Mittheilungen*, t. IX, p. 291 ; Usener, *Götternamen*, p. 250.

2) Sur la transformation du culte des héros en une sorte de culte de saints sous l'empire romain, cf. Lucius, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 25.

et ces personnages qui ont parlé de si près à leur imagination et à leur cœur, l'alliance s'est-elle établie. Tous les héros ne décèlent pas, certes, toutes les aptitudes, tous les caractères différentiels de leur espèce. Il y a beaucoup de héros mal venus; il y en a plus sans doute de mal connus. Ce sont les héros bien réussis qu'il faut seuls considérer comme types de leur classe. Ceux-là seuls présentent le juste mélange de qualités diverses, de religion et de poésie, unissent en eux toutes les convenances morales et esthétiques qui constituent à notre sentiment l'idéal des héros. On a considéré le culte des héros comme un cas du culte des morts. Il est bon qu'un héros ait réellement vécu pour réussir; il est même bon qu'il se soit distingué par une personnalité expressive et de véritables faits héroïques. Un peu de vérité, de vérité historique se cache peut-être toujours dans une légende de héros¹. Néanmoins la vie et l'histoire ne fournissent que des candidats-héros. Un héros ne devient tel qu'avec la légende et c'est elle qui compose sa vie². Les morts qui attendent dans leur tombeau un culte parcimonieux ne deviennent, quels qu'aient été leurs mérites, de véritables héros que par la grâce de la mythologie. Nous nous occuperons donc d'abord des héros que la mythologie a fabriqués.

La question ainsi posée est tout près d'être une question générale de mythologie. Nous avons jusqu'à présent employé indifféremment, pour désigner les histoires de héros, les expressions mythe et légende. Qu'il s'agisse de légende ou de mythe, peu importe, car nous ne saurions mettre en doute que la légende héroïque appartienne à la mythologie.

Mais, d'autre part, la mythologie fait partie de la religion. Pour nous le mythe n'est pas un simple jeu d'images. Une croyance s'y attache; il s'impose catégoriquement comme un dogme; il fait partie, comme les règles rituelles, de la Loi. La

1) Cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 488.

2) Cf. Czarnowski, p. 89, sur le caractère mythique de la légende de saint Patrick.

prière en est nourrie, le sacrifice en est enveloppé ; on croit savoir qu'il fait la substance des révélations¹. Il doit être authentique et il est pratique. Son authenticité est garantie par une société et c'est dans la vie sociale que s'exerce sa valeur pratique. Ces caractères sont communs dans une large mesure à la légende héroïque et au mythe des dieux. S'ils diffèrent à cet égard, c'est à l'intérieur d'un même genre.

Qui dit religion dit pratique. Si la religion a donné naissance à des êtres d'une réalité plus puissante, plus proche, plus familière, plus vivante que celle des dieux, c'est de la pratique religieuse, de l'exercice même de la vie religieuse, que cette vie, qui la reflète, a pu se dégager. Nous essaierons donc de trouver en fonction et en formation les mythes héroïques et les héros dans les pratiques religieuses, dans les rites, aux points où se croisent la représentation et l'action. Ce n'est pas poser la question de l'antériorité des rites aux mythes ou des mythes aux rites. M. Czarnowski ne la pose pas plus que nous. Mais profondément préoccupé, lui aussi, par les entrecroisements des rites et des mythes, leurs influences réciproques, leurs chocs en retour, c'est dans leur étude comparée qu'il a cherché ses premières données des représentations héroïques². Il montre que tout au moins nombre d'entre-elles sont nées sur la frontière indécise des mythes et du rituel. S'il a suivi cette voie, c'est qu'il a considéré de prime abord les héros et leurs mythes comme choses religieuses. C'est aussi parce qu'il les étudie comme choses sociales. Produits sociaux que sont les mythes, c'est dans les rites que la société est visible, présente, ou nécessairement impliquée. L'imagination mythologique danse sur l'aire battue des rites et c'est là qu'on peut l'y saisir.

*
* *

Le sacrifice se présente tout d'abord à la pensée et l'on

1) Sur le caractère mythique des mystères, cf. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, t. III, p. 231.

2) Czarnowski, p. 91.

aimerait à se figurer les héros naissant dans le sacrifice, rite typique, rite essentiel. S'il est vrai, comme M. Czarnowski l'indique à plusieurs reprises, qu'ils doivent passer par une sorte d'initiation sanglante, qu'ils ne gagnent leur couronne qu'à l'épreuve et qu'une mort religieuse doit consacrer leurs travaux, ne se peut-il que leur mort soit un sacrifice, le thème final et essentiel de la légende héroïque un mythe de sacrifice.

Il y a en effet des mythes sacrificiels et parmi eux des mythes héroïques. Ce sont des mythes qui se rapportent ou peuvent se rapporter exactement à des sacrifices. Le sujet du mythe est la célébration par un héros ou par un dieu d'un sacrifice qui est le premier de toute une série; c'est l'institution divine d'un sacrifice et de ses particularités, le choix de la victime par exemple; c'est le fait qui a donné lieu à l'institution, ou tout autre fait mythique dont le sacrifice serait la transposition rituelle. Normalement le mythe sacrificiel fait partie de la liturgie du sacrifice. Mais parmi les sacrifices, il y en a où le rituel et le mythe sont encore plus étroitement liés, parce que le monde divin s'y trouve immédiatement impliqué : ce sont ceux qui se présentent comme des sacrifices de dieux.

Dans les sacrifices de dieux, les victimes sont des dieux, qui viennent mourir à l'autel, pour ressusciter d'ailleurs. Dans les mythes qui leur correspondent, les dieux sacrifiés meurent, comme meurent tous les héros. A ces morts divines on est tenté d'assimiler les passions héroïques et de les considérer comme des mythes de sacrifices, correspondant par hypothèse à des sacrifices rituels¹.

Il y a donc apparence d'affinité entre le sacrifice et la vie légendaire des héros. Les épisodes sanglants de celle-ci ne trouvent nulle part, dans le rituel, correspondance plus exacte. Même, ce n'est pas seulement la mort du héros, ce

1) Voir les exemples donnés dans Hubert-Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* (*Travaux de l'Année sociologique*, 1909). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, p. 103 sqq. : le sacrifice du dieu.

sont aussi ses triomphes qui se transposent aisément en épisodes de sacrifices. Vainqueur ou vaincu, sacrifiant ou sacrifié, le héros est ainsi mêlé à une sorte de sacrifice mythique, d'où il paraît suivre que, à l'une des étapes de sa formation, sa personnalité légendaire a été effectivement impliquée dans un sacrifice du rituel. Le sacrifice aurait donc été pour nombre de héros une source de mérites. Mais peut-être aussi davantage. Ses acteurs, prêtres, victimes, étaient aptes semble-t-il à devenir des supports de personnalités héroïques. La victime est déjà une individualité; le sacrifice la distingue, la sanctifie, la divinise¹ et la personnalise; il exalte de même et la personne du prêtre et celle du sacrifiant. Son déroulement solennel, ses lentes préparations, son action réglée, son appareil théâtral en font un drame où peut se développer un caractère de héros. Ainsi le héros souffrant et mourant aurait été d'abord victime: le héros triomphant, sacrificateur ou sacrifiant et le sacrifice, dont ils tireraient origine ou qualité; mais qui, dans tous les cas, ferait des héros, serait le principe ou l'un des principes cherchés de l'héroïsation.

Mais les faits répondent-ils à l'apparence? Si l'on met à part les cas dans lesquels un héros de caractère bien défini est représenté célébrant ou instituant expressément un sacrifice, les héros figurent-ils effectivement dans des mythes sacrificiels? Y a-t-il eu des sacrifices de héros? On n'a pas fait le départ des sacrifices de héros et des sacrifices de dieux. Il est certain que les dieux sacrifiés sont précisément de ces dieux qui se distinguent mal des héros. Dieux fils, dieux sauveurs, dieux passionnés, ce sont des dieux qui ne sont pas impassibles². Peut-être y a-t-il parmi eux de véritables héros? Mais n'a-t-on pas d'ailleurs abusé du sacrifice du dieu?

1) Seler, *Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahresfeste; die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*, 1899; sacrifices humains avec dessiccation de la victime, fêtes I et II.

2) J. M. Robertson, *Pagan Christs, Studies in comparative hierology*, 1903.

Le dieu poisson d'Hiérapolis en Syrie¹ et le poisson sacré, mangé cérémoniellement par les prêtres du temple décrit par le Pseudo-Lucien, sont bien, pour parler en théologiens, une seule et même nature ; le sacrifice du poisson à Hiérapolis était apparemment un sacrifice de dieu². Nous ne connaissons pas le mythe de ce dieu poisson ; assimilé par la tradition du temple à Attis et à Adonis, il devait comme eux mourir de mort divine. Que le mythe de sa mort ait suivi de près ou de loin le schème du sacrifice, il mourait en sacrifice ; la preuve en est fournie par la pérennité du rituel où le dieu mourait effectivement. Quand cette preuve manque, l'hypothèse du sacrifice divin est toujours vaine, car, à supposer inéluctable la nécessité de trouver aux mythes un substratum rituel, le sacrifice n'est pas, après tout, le seul rite auquel aient pu s'attacher des mythes de dieux ou de héros souffrant et mourant. Mais pour combien de dieux qui meurent connaissons-nous le sacrifice rituel où se serait réalisé périodiquement le mythe de leur mort ? Nous connaissons bien celui d'Osiris ; nous ne connaissons pas ceux d'Orphée³, d'Hippolyte, de Marsyas et d'Actéon ; mal ceux d'Adonis, de Phaéton et de Diomède. Or ces personnages dont le sacrifice est conjectural sont tout justement des héros.

En Irlande, la mythologie rapporte toutes les morts héroïques à des fêtes ; celles-ci comportent des sacrifices. Nous n'avons pas la preuve directe de leur concordance avec des mythes, des mythes sacrificiels. Cependant M. Czarnowski l'admet et nous sommes tentés de lui faire d'abord crédit. Nous ajouterons même aux vraisemblances dont il tire argument. Il rapporte des mythes qui présentent, en effet, des traits tout à

1) Lucien, *De Dea Syria*, 55 ; Mnaseas, fig. 32, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 155 ; Dittenberger, *Sylloge*, 2^e éd., 584 ; Diogène Laerce, VIII.34.

2) A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902.

3) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 85 sqq. (Orphée) ; t. III, p. 24 (Actéon) ; p. 54 sqq. (Hippolyte) ; p. 60 sqq. (Diomède) ; t. IV. p. 29 sqq. (Marsyas) ; p. 45 sqq. (Phaéton).

fait significatifs. Le roi Muicertach Mac Erca trouva la mort dans un vaisseau d'hydromel¹. C'était un jour de Samhain, la grande fête irlandaise d'automne. Une scholie de Lucain, encore mal utilisée, nous apprend que les sacrifices à Teutatès se faisaient par plongée *in plenum semicupium*². Il est question dans la tradition, de chaudrons où l'on plonge des morts qui ressuscitent et des vivants qui se divinisent³. Le fameux vase d'argent, décoré de scènes religieuses dont les sujets sont celtiques, qui a été trouvé à Gundestrup en Danemark⁴, nous montre sur l'une de ses plaques intérieures une scène d'immersion et peut-être était-il lui-même un chaudron sacrificiel comparable à ceux que demandait le culte de Teutatès ; non pas qu'il fût assez grand pour contenir une victime humaine ; mais il pouvait servir à d'autres sacrifices. L'argument d'analogie est valable et il est probable que la mort fantastique de Muicertach Mac Erca ait été le mythe de quelque sacrifice réellement célébré. Semblable fait se racontait d'un personnage nommé Flann⁵ : assiégé par le roi Diarmaid mac Cerbhail, sa maison fut incendiée ; fuyant le feu, il se jeta dans une cuve, s'y noya et son corps brûla avec la maison : la fête de Beltene, à Uisnech, le 1^{er} mai, qui fut instituée en son honneur, commémore et expie sa mort. Mais, ce sont, croyons-nous, les seuls cas où la mythologie irlandaise ait entouré la mort du héros de circonstances qui rappellent avec précision le rituel d'un sacrifice. Batailles, meurtres, accidents, partout ailleurs le mythe n'aurait du sacrifice que la mort de la victime ; c'est trop peu.

1) Czarnowski, p. 116.

2) *Lucani Comm. Bernensia*, éd. Usener, p. 32.

3) Chaudron de résurrection : *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, t. I, 2^e éd., p. 129 sqq. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hiberniae*, III, 25 : consécration du roi de Tirconnell. Cf. Czarnowski, p. 186.

4) Sophus Muller, *Det store sølvkar fra Gundestrup i Jylland*, dans *Nordiske Fortidsminder*, I, 2. C. Jullian, *Le Vase de Gundestrup (Notes Gallo-romaines)*, dans *Revue des études anciennes*, 1908, p. 73 sqq. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtique*, I, *Gweilgi, l'Océan et le Carnas-sier androphage*, dans *Revue celtique*, t. XXXIV, p. 1 sqq.

5) Czarnowski, p. 119.

Mais, d'autre part, il n'est pas sûr que Muicertach et Flann, dont le sort exceptionnel est rattaché d'ailleurs aux deux principales des fêtes irlandaises, celle du début du printemps et celle de la fin de l'été, soient à proprement parler des héros. L'un d'eux est roi; ce peuvent être des rois-dieux. La mythologie galloise connaît également un chaudron, un bassin, où l'on plonge des hommes¹; il appartient à des personnages qui, un beau jour, ont été enfermés avec leur chaudron dans une maison de fer, qui fut chauffée à blanc. Rencontrés sur un tumulus, étrangers aux gens dont ils vivent, gigantesques, hirsutes et sauvages, ces personnages, qui n'ont pas d'autre histoire, sont plutôt démoniaques qu'héroïques.

De la mythologie germanique se détache une divinité, dont la passion présente avec une parfaite netteté les traits d'un sacrifice mythique : c'est Baldr². Baldr est un héros et c'est un dieu; c'est un Ase; en tous cas il compte parmi les grands dieux. Mais Baldr, qui ne peut être tué que par une branche de gui, dont la vie par conséquent est associée à celle d'une plante sacrée, présente à un degré tout à fait éminent les caractères de ces génies de la végétation qui s'incarnent dans les rois-dieux³. Il faut néanmoins observer que le sacrifice de Baldr est un sacrifice mythique, dont nous ne savons pas si un sacrifice réel lui a jamais correspondu.

Il en est régulièrement ainsi pour tous les sacrifices de héros. Mais, s'il en est ainsi, nous entendons tout autre chose quand nous parlons de sacrifice du dieu. Le héros est mort une fois pour toutes. Le dieu sacrifié subit la mort chaque fois que le sacrifice s'accomplit. La passion de Jésus est quotidienne. La mort sacrificielle d'Osiris se

1) *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, t. I, 76 sqq.

2) Fr. Kaufmann, *Balder, Mythos und Sage*, 1902. Cf. *Année sociologique*, t. VII, p. 32 sqq.

3) H. Munro Chadwick, *The ancient Teutonic priesthood*, dans *Folk-Lore*, 1900, p. 288 sqq. Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 305.

réitère à toutes les fêtes et tous les jours¹. Mais ce sont incontestablement des dieux. La croyance à la divinité du Christ s'affaiblit quand la croyance à la présence réelle disparaît. La pérennité du sacrifice fait pendant à l'éternité divine. En somme, le sacrifice du dieu est un rite ; son mythe le pénètre, mais un mythe distinct n'y correspond pas toujours.

Quand on parle de sacrifice à propos des héros, on ne saurait penser, et pour cause, qu'au mythe ou à la légende. Il se peut que le mythe d'un dieu sacrifié y ait apporté quelque élément. Ainsi le héros Combabos, dont on racontait à Hiérapolis le martyre volontaire, est un avatar du dieu poisson sacrifié. Mais, bien que son martyre, selon le Pseudo-Lucien ait servi d'exemple aux Galles, qui se consacraient chaque année au service de la déesse², il n'a pas avec le rituel cette relation essentielle et cette union parfaite que présentaient dans un sacrifice de dieu la représentation et l'action ; quand au sacrifice dont cette histoire procède, il n'est plus pour elle qu'un thème de narration,

Mais on a pu et l'on peut encore assimiler par figure la mort des héros au sacrifice. C'est une figure qui exprime bien la valeur religieuse de leur légende, qu'il s'agisse du mérite acquis par les héros et de l'exemple qu'ils donnent, ou des bienfaits sociaux qui émanent d'eux. Le sang versé par les martyrs a été comparé au sang sacrificiel³ et cependant leur mort, à laquelle on a pu reconnaître la valeur sacramentaire du baptême ou de l'ordination, n'a pas reçu celle du sacrifice. M. Czarnowski, en se représentant comme une sorte d'initiation l'acquisition des mérites héroïques, se donne le droit de comparer la mort qui l'achève à un sacrifice, à un sacrifice sans doute qui épuiserait au bénéfice du sacrificiant tous ses effets utiles. D'ailleurs le sacrifice de soi pour

1) A. Moret, *Caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902 ; Cf. *Année sociologique*, t. VII, p. 446. (La mort quotidienne du roi identifié à Osiris).

2) Lucien, *De Dea Syria*, 50 sqq.

3) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, pp. 53, 54, 64.

le bien de tous est un exercice de vertu, où l'idéal héroïque trouve l'expression la plus parfaite de son énergie. Mais c'est toujours un sacrifice unique et celui qui se sacrifie n'y succombe pas en victime ; il se dévoue en héros. Le sacrifice du héros, en somme, ne s'accomplit qu'en figure et en représentation ; il perpétue son mérite dans la légende ; il se passe de contre-partie rituelle. S'il y a des légendes héroïques qui aient une pareille contre-partie, elle est lointaine, indirecte ou, pour ainsi dire, inopérante. L'héroïsation est un processus mythologique où la mythologie paraît se passer de canevas rituel. Ce n'est pas dire que la pratique religieuse n'y ait pas apporté quelque chose.

*
**

Les sacrifices qui ont été pris en considération par M. Czarowski reçoivent de leurs circonstances un caractère particulier ; ils s'accomplissent dans des fêtes. Pour lui rendre pleinement justice, il faut reconnaître qu'il ne les a pas détachés des fêtes dont ils font partie. C'est aux fêtes qu'il rapporte les passions héroïques avant de les rapporter aux sacrifices et à l'exclusion de toute autre circonstance rituelle. Il a fait aux fêtes la plus large part dans son exposé des caractères héroïques et de ce qui s'y rattache.

A vrai dire, le choix même de son sujet l'y a conduit. De la religion des Celtes irlandais nous ne connaissons guère de rites qui n'aient été réservés aux fêtes. C'est que l'Irlande, disséminée, sans villes, où saint Patrick a prêché, n'avait de culte vraiment public qu'aux fêtes, où les hommes se trouvaient réunis, panégyries nationales, fêtes des royaumes, fêtes des clans ; toutes d'ailleurs paraissent tomber aux mêmes dates, dates saisonnières du calendrier celtique. Dans ce culte public, les héros tribaux et nationaux sont par excellence impliqués. A quel titre ? Ici encore nous allons constater que le débat d'une question particulière va nous instruire sur des phénomènes généraux.

L'étude des fêtes est fructueuse entre toutes comme préparation à l'étude des mythes, parce que c'est dans les fêtes que la pensée et l'action religieuses sont le plus intimement liées. L'intervention des représentations que comporte l'exercice de tout rite est accusée dans les fêtes des signes plus apparents qu'ailleurs. Tout ce qui est nécessairement présent en esprit dans un rite y apparaît de préférence en figure. Entre tous les rites, ceux des fêtes sont bien pourvus de mythes; mais il arrive en outre que la représentation s'y traduise complètement en action; elle se mêle intimement au rituel qu'elle amplifie notablement. Le geste et la pensée sont moins distincts dans les fêtes que dans le reste du culte¹.

D'autre part, les hommes rassemblés en fêtes, le mythe se présente en plein milieu social, c'est-à-dire dans les conditions les plus propices à l'étude sociologique soit de sa genèse, soit de son fonctionnement.

Les fêtes enfin constituent un milieu favorable à l'évocation des personnages divins, esprits qui circulent, dieux qui paraissent². M. Czarnowski emploie fréquemment les expressions de génies de fêtes, héros de fêtes, dieux de fêtes. L'expression génies de fêtes désigne les génies dont il n'est question qu'aux fêtes, soit qu'ils y fassent leur apparition, soit qu'ils naissent ou surgissent au début d'une fête pour mourir à la fin ou à une autre fête, limitant aux fêtes la durée de la vie éphémère ou intermittente qui lui est prêtée. Elle signifie qu'ils existent seulement en relation avec les fêtes, qu'ils en sont l'esprit, d'ailleurs multiple, et pas autre chose, représentation animiste de la religiosité festive. Par héros de fêtes, on veut désigner une représentation analogue, mais personnelle. M. Czarnowski a peut-être étendu cette expression à des figures moins éphémères, mais avec le sentiment que les héros ont pu survivre à l'occasion qui les a fait naître. En somme

1) Quelques exemples : L. R. Farnell, *o. l.*, t. III, p. 90, 91, 93. (Thesmophories); t. II, p. 274 (Stepteria, représentation mimétique des aventures d'Apolon après sa victoire sur Python).

2) Visite du dieu : L. R. Farnell, *o. l.*, t. IV, p. 288 (Delia).

les fêtes sont propices à l'élaboration du divin; elles paraissent l'être tout particulièrement à celle du divin héroïque.

*
* *

Les héros irlandais n'agissent pour ainsi dire qu'aux fêtes. Cette relation constante est sans doute nécessaire. Elle n'est pas spéciale à l'Irlande. C'est un fait général que les dates de fêtes sont dates d'épisodes héroïques commémorés par les fêtes.

Les formes de la légende héroïque qui tendent vers la littérature nous procurent une représentation plus précise de cette relation. La littérature épique tout d'abord l'atteste. C'est par excellence une littérature héroïque¹. Il n'est pas d'épopée qui ne soit légende de héros, ni de légende de héros qui ne soit une épopée possible. Des récitations du Mahâbhârata et du Râmâyana² se sont faites et se font encore dans l'Inde à la fête de la Holi, à la première lune du printemps. La récitation des poèmes homériques aux Panathénées³ n'était probablement ni un hommage à leur beauté, ni un divertissement festival imaginé par un homme de goût; mais elle avait un sens religieux et politique. On a pensé qu'il s'agissait de symboliser l'unanimité d'Athènes et de l'Ionie par l'évocation de héros nationaux: ce serait un cas type du culte des héros. On vient de nous apprendre que nos chansons de gestes devaient leur origine aux pèlerinages⁴: Roland et l'archevêque Turpin ont été chantés sur la route de Compostelle: les pèlerinages mènent à des fêtes ou prolongent un état de fête sur toute l'année. Enfin les *filid* ont exercé dans les fêtes leur office de récitateurs: ils y ont apporté des récits héroïques de circonstances, circonstances

1) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 452.

2) E. Lehmann, dans P. D. Chantepie de la Saussaie, *Manuel d'Histoire des Religions*, trad. française, p. 410 sq.: p. 425.

3) G. Murray, *The rise of the Greek Epic*, 1907, p. 171, sqq.

4) J. Bédier, *Les Légendes épiques*, t. III, p. 39 sqq.

tribales, locales, nationales¹. Il se peut donc que les récits épiques aient été faits pour être récités aux fêtes. Mais nous n'en n'avons pas la preuve. D'autre part nous ne les voyons se présenter au concert des fêtes qu'avec des héros tout faits et nous ne sommes pas en mesure de savoir s'il en fut jamais autrement.

Pour analyser l'épopée de façon à expliquer ce qu'elle doit et ce qu'elle apporte aux fêtes, tout spécialement en ce qui concerne ses acteurs héroïques, il faut recourir à un intermédiaire qui est le drame. Usener l'a fait avec succès². Mais le drame est lui-même une des formes de la littérature héroïque dont la relation avec les fêtes est à la fois plus générale, plus évidente et plus intime que celle de l'épopée. On sait que les représentations dramatiques d'Athènes se donnaient aux fêtes de Dionysos, les grandes Dionysies, les Dionysies urbaines et les Lénéennes. Les représentations dramatiques ont fait partout et longtemps partie du rituel des fêtes. Elles sont restées liées aux dates de fêtes bien après que le drame se fût émancipé en genre littéraire. Il s'agit de montrer que le héros appartient au drame comme le drame à la fête et pourquoi³ ?

Mais à cet égard la tradition irlandaise ne fournit pas des faits très instructifs. Pour la place qu'y tiennent les fêtes, ce qui s'y passait est très mal connu. L'effort qu'a fait M. Czarnowski pour l'apercevoir à travers les mythes ne peut précisément pas suppléer, au point où nous sommes, à l'absence de renseignements directs. En dehors des récitations poétiques, la commémoration des héros comportait des jeux ; c'est aux jeux que se réduit, à notre connaissance l'élément dramatique des fêtes irlandaises. Ce n'est pas assez pour étudier chez les Celtes le développement parallèle des cultes héroïques et du drame festival.

1) Czarnowski, p. 282, sqq.

2) H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, dans *Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, ph. h. Klasse*, t. CXXXVII, 1897.

3) Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 456, sqq.

Il faut nous transporter en Grèce. M. Ridgeway¹ a soutenu, il y a peu de temps, dans un livre sur *l'Origine du drame grec*, que la tragédie dépendait du culte des héros. Le drame grec est un bon sujet d'études, puisqu'on peut en suivre l'évolution depuis les formes les plus primitives jusqu'aux plus élaborées du drame. Quand il produit ses œuvres les plus parfaites, il est encore engagé dans le culte et néanmoins son essor esthétique paraît aussi libre que possible. On le croyait uni par des liens d'origine au culte de Dionysos. A y regarder de près, ces liens sont lâches. Bien avant que les concours tragiques des grandes Dionysies aient été institués à Athènes, il y a eu, dans d'autres villes, des chœurs tragiques, qui ont chanté et dansé des tragédies, représentant l'histoire et les souffrances de certains personnages. Ces personnages étaient des héros. Hérodote nous en donne un exemple². A Sicyone des chœurs tragiques célébraient la passion du héros Adraste sur son tombeau. Ces représentations en l'honneur d'Adraste furent supprimées, dit Hérodote, par le tyran Clisthène (495-560) et transférées, par lui, au culte de Dionysos. Dionysos, à Sicyone, et peut-être aussi en Attique, a reçu les chœurs tragiques par substitution³.

Les représentations de Sicyone sont le plus ancien exemple de représentations dramatiques que l'histoire ait porté à notre connaissance. Qu'elles aient ressemblé aux vieilles tragédies, c'est fort probable ; que ce fussent des tragédies au sens propre, des chants du bouc, indépendants, du culte de Dionysos, Hérodote le dit et la chose est possible ; car, s'il est exact que la *tragédie* soit par définition un chant qui ait accompagné le sacrifice d'un bouc, comme le dithyrambe celui d'un bœuf, nous ignorons absolument que le bouc fût

1) W. Ridgeway, *The origin of Tragedy with special references to the Greek tragedians*, 1910.

2) W. Ridgeway, *o. l.*, p. 26 sqq. Hérodote, V, p. 67.

3) De la même façon le dithyrambe avait passé du culte des héros au culte du Dionysos. W. Ridgeway, *o. l.*, p. 4.

une victime réservée à Dionysos ou spécialement réclamée par lui¹.

Mais, d'autre part, c'est dans la légende héroïque et non pas dans la mythologie que la tragédie grecque, fidèle, selon M. Ridgeway, à ses origines, a toujours choisi ses sujets. Elle les a même choisis de telle sorte que des scènes de culte funéraire s'y intercalaient naturellement. Les personnages se groupent autour d'un tombeau; c'est celui de Darius, d'Agamemnon: c'est le tumulus des Suppliantes. Il y a des offrandes funéraires, des chants de deuil, *θρήνοι* et *κομμοί*. Le mort joue son rôle avec les vivants. On le consulte, on le venge, on l'apaise, on l'évoque. La disposition même du théâtre est significative. Il y a un autel sur lequel est fait le sacrifice à Dionysos; c'est la *θυμέλη*, mais il y a sur la scène un autre autel, celui qu'utilise le poète pour sa mise en scène; c'est l'autel du tombeau *βωμός*. Ainsi le théâtre est le temple de divers cultes juxtaposés, celui d'un héros et celui de Dionysos; le deuxième est un intrus. La tragédie grecque, au surplus, met en scène non pas des actions divines, mais des actions humaines, des actes de héros. Ses représentations ayant trait à la mort des héros, il est raisonnable de les rattacher au culte funéraire. Nous avons déjà dit que le culte des héros en Grèce était un culte de morts, mais il avait aussi d'autres aspects.

La thèse de M. Ridgeway a été vivement combattue par M. Farnell. Mais, si celui-ci a rendu le drame à Dionysos, il ne l'a pas enlevé aux héros². Ce n'est pas le dieu du vin qui reste le dieu de la tragédie, c'est un dieu plus vague et plus puissant, dieu de la fécondité, de la nature qui s'éveille, pousse, lutte et meurt pour renaître. Le Dionysos des Dio-

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 283.

2) L.-R. Farnell, *o. l.*, pp. 204, 231 sqq. A. Dieterich a donné l'esquisse d'une théorie plus compréhensive dans son travail posthume, *Die Entstehung der Tragödie*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, p. 162; il y fait une part aux héros, à la liturgie en général, à celle des mystères d'Éleusis en particulier.

nysies athéniennes était en réalité le Dionysos du bourg d'Eleuthères¹, Dionysos *Melanaigis*, à la chèvre noire, le seul d'ailleurs qui ait quelque chose à faire avec les chèvres, sinon avec les boucs. Or, celui-ci figure dans une aventure héroïque, où sa nature divine paraît en aussi bonne lumière que ses relations avec les origines du drame et avec les héros. Il intervint dans un combat légendaire que se livrèrent à la frontière de l'Attique le Béotien *Xanthos* (le blond) et le Messénien *Melanthos* (le noir) ; celui-ci, avec l'aide du dieu, tua celui-là et le fait est commémoré par la fête des Apaturies. Dans le mythe de Dionysos est reproduit à plusieurs éditions un combat ou une passion qui ressemble à ce combat du noir et du blond², dont les scholies de la mythologie grecque nous font connaître les aspects multiples et la grande popularité. Tels ont été, nous dit-on, les sujets des plus anciennes tragédies. Il est fâcheux pour la démonstration de cette thèse que la fête des Apaturies n'ait pas été une fête à représentations dramatiques. Mais, si la preuve directe fait ici défaut, nous en avons presque l'équivalent.

Ce sont des *Jeux* des fêtes populaires qui nous le donnent. Les paysans macédoniens représentaient naguère encore, au Carnaval, des farces, qui rappelaient les péripéties du mythe dionysien³. Notre tradition folklorique nous apprend qu'une semblable figuration des génies agraires, des péripéties et des antithèses de la végétation et du temps ont fourni aux fêtes de l'Europe occidentale également des thèmes très simples de drames⁴. C'est une théorie classique que les

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, p. 224 sqq.

2) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 88 sqq. 124, 169, 172, etc. Dans la mythologie galloise, la rivalité de Gwynn (le blond) et Gwythur, condamnés par le jugement d'Arthur, à se battre tous les premiers mai pour les beaux yeux de *Creiddylad*, est un fait comparable : *Kwlhwch el Olwen*, *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2^e édit., t. I, p. 331.

3) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 107, fête du Carnaval à Viza. Cf. J.-C. Lawson, *Modern Folk-Lore and ancient Greek Religion*, p. 221, 224 sq., 228. (Fêtes dramatiques du 1^{er} janvier).

4) E.-K. Chambers, *The Medieval Stage*, t. I, p. 116, 274. R. Eisler, *Der*

mummeries, batailles de masques et aussi petites pièces carnavalesques représentent en symboles et actions dramatiques la concurrence des saisons. *Mummeries* saisonnières et drame telle est la suite de faits que l'on se plaît à reconstituer¹.

Mais que doivent être les personnages des pièces saisonnières? Dans les villages sans histoire, ils restent esprits et mannequins et cependant ils prennent assez aisément des figures de personnages historiques'. Dans les cités grecques, Usener nous l'a appris, ils sont montés en grade et sont devenus des héros'. Les drames héroïques rudimentaires, encore tout proches du rituel mimétique de la fête, dont il suppose l'existence, ne nous ont pas été conservés; mais il nous en est parvenu quelque chose, sous la forme de scènes et d'épisodes épiques, dans les épopées homériques auxquelles ils ont fourni des matériaux.

Mais alors, entre le drame et le héros, la relation, pour n'être plus la même, doit être encore plus étroite que celle dont il était d'abord question. M. Ridgeway nous engageait à croire que le drame s'est formé autour du héros. On nous donne à penser, de l'autre côté, que celui-ci s'est pour ainsi dire formé dans le drame. Le drame le précède. C'est une représentation, impliquée par une fête, de faits naturels et

Chiemgauer Schiffsumzug vom 28ten Februar 1911, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1911, p. 352 sqq. R. Lobmeyer, *Der Pfingstquack in der Saargegend*, *ibid.*, 1910, p. 399.

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 295. M. Farnell fait remonter la théorie de la *χάραρις* au caractère sacramentaire et catarthique des anciennes fêtes à représentations dramatiques; *ibid.*, p. 237. Cf. H. Reich, *Der Mimus, ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, 1903; cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 630. K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des alt-mexikanischen Dramas*, dans *Archiv für Anthropologie*, N. F., t. I, p. 129, sqq.

2) P. ex. Guy Fawkes : Guy Fawkes day, 4 nov., cf. *Folk-Lore*, 1907, p. 449.

3) H. Usener, *Götternamen*, p. 247 sqq.; id. *Stoff des griechischen Epos*, l. l. passim; id., *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 281 sqq.; cf. id., *Göttliche Synonyme*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, t. III, p. 329 sqq.

suraturels, dont les éléments, les moments, les images antithétiques prennent une expression vivante et personnelle sous les espèces des héros. Bon nombre de ces héros paraissent tout devoir au drame festival, leur nom, leur état-civil, leur attitude et leur caractère. Tous lui devraient au moins quelque chose de leur nature et de leur vitalité héroïque, car, même dans ces drames primitifs, l'action dramatique, le jeu des caractères, l'incarnation du type par l'acteur ont pu contribuer à donner au personnage ou à développer chez lui cette personnalité morale dont on a voulu faire le caractère distinctif des héros¹. C'est une personnalité théâtrale.

La suite d'observations qui vient d'être présentée appelle une réserve. Les faits auxquels nous venons de remonter pour expliquer avec M. Farnell l'origine de la tragédie dionysiaque, avec Usener l'origine des morceaux d'épopée qui racontent des conflits héroïques, sont des rites mimétiques saisonniers. Est-ce à dire qu'on nous ait montré dans les rites mimétiques à la fois l'origine du drame et celle des héros? La théorie certes est plausible et les arguments qui la recommandent persuasifs. Mais pas assez pour entraîner la conviction qu'il n'y a eu de drames que de cette origine et de héros que ceux de ces drames. Nous nous garderons donc d'ériger en théorie générale des rapports particuliers. Quant à l'héroïsation de leurs acteurs, les rites mimétiques qui fournissent le thème des saynètes saisonnières n'en portent pas en eux-mêmes la raison. Entre les masques de feuillage, promenés, battus, aspergés, poursuivis dans les fêtes villageoises et le plus impersonnel des héros, la distance est déjà longue; la structure des rites mimétiques ne fournit rien qui aide à la franchir. Une fois donné par le rite un rôle, une attitude et même un nom, tout ce qui fait l'intérêt du drame et la valeur de ses héros devait encore s'y ajouter, c'est-à-dire ce qui l'a fait passer graduellement du conflit sommaire

1) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 200 sqq. K. Breysig, o. l., p. 178.

de Xanthos et de Mélanthos, aux débats et à la plainte sublimes d'OEdipe ; mais c'est aussi pour nous l'essentiel.

Le principe de l'héroïsation ne se trouve donc pas plus dans le rite mimétique que dans le sacrifice ou dans tout autre complexus rituel particulier. Reste à le chercher dans la fête elle-même, puisque c'est à son occasion que surgissent du rite mimétique ou du sacrifice des personnes et des personnes qualifiées. Aussi bien les héros supposés des tragédies primitives, dont il vient d'être question, ont-ils été des génies de fête en même temps que des génies saisonniers. Les héros irlandais, M. Czarnowski nous en donne la preuve, sont proches parents des génies de fêtes.

*
**

Quand on parle de fête, on parle à la fois de temps et de rituel ; le temps est consacré ; le rituel est public et positif. Un rituel de fête est plus complexe, plus solennel, plus important ou plus particulier qu'un rituel quotidien, il intéresse et réunit plus de fidèles, occupe plus d'acteurs.

Les exécutants des actes religieux dans la fête sont en effet des acteurs et leurs acolytes également, ou même leur assistance. On peut en dire autant sans doute de toute cérémonie religieuse ; mais l'accoutumance journalière rapproche des gestes normaux, de la conscience laïque et individuelle les rites qui ne sont pas publics, ou se pratiquent trop souvent. Ils se passent sur la scène où se passe la vie ; dans le for intérieur, en tant qu'ils l'affectent, les sentiments qu'ils font vibrer sont devenus familiers. La fête perd sa vertu dès qu'elle devient banale. Tant qu'elle n'est pas demi-désuète, le caractère exceptionnel des actes et des représentations y est vivement senti. Ce sont des actes, des représentations et des sentiments de fête qui n'ont rien de libre, de spontané, malgré l'apparence, de personnel, mais qui meut une sorte d'automatisme collectif. Les gestes s'enchaînent en rôles. Il y en a pour les protagonistes et pour le chœur entier de la foule en fête.

Mais ces rôles ne sont pas seulement l'exaltation de la personne quotidienne, montant d'un ou de plusieurs degrés dans la hiérarchie des valeurs religieuses. Ils sont représentation et symbole¹. Ils représentent tout ce que la fête concerne ou suggère. Dans les sociétés totémiques, le cas est clair, on représente le totem. A quelques degrés de plus dans l'évolution sociale, la représentation est moins directe ; elle se réfracte dans des atmosphères diverses ; plusieurs couches d'institutions, plusieurs tableaux de mythes se dressent entre la société qui se met en fête, les pouvoirs religieux qu'elle veut évoquer et les fins qu'elle se propose.

Mais, dans la fête, il y a toujours une nécessité de représenter, de figurer, qui finit par trouver son compte. Il faut toujours invoquer et s'exprimer, désigner les puissances intéressées et leur mode d'action², signifier les circonstances, le sens et l'objet de la fête, traduire les besoins, les désirs, les passions, les craintes de la société ou simplement son bien ou son mal être, le plaisir ou bien l'énervement d'être ensemble. Tout cela s'exprime, non pas tant en paroles qu'en gestes, en gestes de personnages, par des personnages et sous forme de personnages faisant des gestes³.

On a déjà décrit l'épanouissement de sentiments sociaux et de représentations collectives, qui, dans une réunion d'hommes, donne de l'objectivité, du corps à des sentiments et à des notions que la vie coutumière disperse ou diffuse et réalise des expériences que, dans d'autres conditions, l'attention retiendrait à peine⁴. Tout ce qui est commun et dépasse

1) A. Oelrick, *Wettermachen und Neujahrsmond im Norden*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1910, p. 57 sqq. (personnage responsable et représentatif).

2) Représentation du dieu : Pausanias, IX, 22, 2 (Tanagra, Hermès crio-phore).

3) I. A. Dickson, *The burry-man*, dans *Folk-lore*, 1908, p. 379 sqq. (2^e vendredi d'août) ; cf. *Ibid.*, 1909, p. 227 : l'objet de la procession est de procurer de la chance aux pêcheurs ; il y aura autant de poissons que de poils sur le *burry-man*.

4) Hubert-Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année*

la conscience du moi devient extérieur, prend substance, vie, âme, esprit, personne. Ces âmes et ces personnes se font une figure de ce qu'elles trouvent. Elles trouvent en tout cas celles des officiants. Ainsi l'argument d'une fête comporte des personnages, personnages surhumains.

Mais, d'ailleurs, la pluralité des officiants est déjà, pour le rituel de la fête, un principe d'organisation dramatique¹. Qu'ils s'expriment en paroles et en prières, il y a quelqu'un ou quelques-uns qui prononcent les prières ou qui les dirigent ; le sectionnement social et la hiérarchie séparent et différencient des parties dans le chœur ; mais toute la masse ne fait elle qu'une même chose, elle ne le fait pas partout de même ; la discipline n'est jamais parfaite ; il y a toujours quelqu'un qui n'est pas en mesure, un choriste qui improvise ; dans l'individu qui s'émancipe apparaît déjà le soliste que les autres accompagnent et auquel ils répondent. En somme, plusieurs têtes distinctes sont là et plusieurs groupes, entre lesquels pourra se répartir la masse confuse des figures évoquées. Dans l'espace et la pluralité s'analysent et se fixent les images de la fête. Cette répartition des rôles et des valeurs symboliques contient le drame en essence.

Il faut à des gens en fête beaucoup de retenue, beaucoup ou trop peu d'imagination pour s'en tenir au discours et à la prière. Que le geste complète la pensée, que des anticipations figurées réalisent par avance l'attente, que des masques rendent les dieux présents aux fidèles, le rituel devient représentation et le mythe se joue². Voilà pour l'ac-

sociologique, t. VII, 1904, p. sqq. E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 529 sqq. Cf. E. Rohde, *Psyche*, 2^e édit., t. II, pp. 1 sqq., 48 sqq. (les produits de la religion dionysiaque). Sur les cérémonies orgiastiques du culte de Dionysos et les faits psychiques qui s'y produisaient, cf. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, pp. 152 sqq., 157, 161 sq., 186, 193. Sur la possession et les fêtes, cf. J.-C. Lawson, *o. l.*, pp. 288, 416, la description des fêtes de la mort et de la résurrection du Christ en Thessalie, *ibid.*, p. 573 sqq., fournit un exemple de fête typique et complet.

1) Fr.-B. Gummere, *The beginnings of poetry*, pp. 441, 471. Cf. *Année sociologique*, t. VI, p. 564.

2) Représentation dramatique du Rapt de Proserpine aux Thesmophories :

tion ; il n'est pas de fête qui, à quelque degré, n'en comporte.

Quant aux acteurs, ils sont toujours prêts. Des officiants aux plus simples laïques, chacun se fait un personnage. On revêt des insignes et des oripeaux, on s'endimanche, on se déguise¹ ; de l'un à l'autre la distance n'est pas grande. On se fait et l'on se sent autre ; on a le diable au corps, car l'on est possédé par l'esprit de la fête. Une fête devient aisément mascarade, mascarade éparpillée et désordonnée, mascarade groupée et réglée. Toute coordination de la mascarade en fait une représentation dramatique. Le drame héroïque en est un degré supérieur.

Les personnages du drame festival, quand ils dépassent l'état rudimentaire des génies anonymes, sont des héros plutôt que des dieux. Le divin a plusieurs niveaux. A devenir présent dans les rites, à subir les chances du sacrifice, à coudoyer les hommes dans les fêtes, il doit sinon se séculariser, du moins s'humaniser. Le dieu de la fête n'est pas Dieu le Père, mais Dieu le Fils. Il descend au plan de la vie humaine et se fait homme pour rencontrer les hommes. Or, c'est précisément là qu'agissent les héros. Le héros, forme séculière du dieu, est une sorte de personne divine qui convient à la fois aux drames religieux et aux fêtes. Les fêtes qualifient en héros les personnes divines, qui y sont impliquées. Les dieux des cultes qui se réduisent aux fêtes tendent vers le type du héros. C'est le cas des dieux irlandais ; mais ailleurs qu'en Irlande des héros ont été substitués aux

L.-R. Farnell, *o. l.*, t. III. p. 87, p. 327 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 14 ; P.-M. Moszkowski, *Die Völkerstämme am Mamberano in holland. Neu-Guinea*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 191, p. 315 sq. ; fête de la pleine lune de juillet, noces de la déesse Bimbajo et du dieu Mangossi, danse dramatique. — Ridgeway, *o. l.*, p. 95 : shamanisme et théâtre en Asie centrale, p. 100, etc.

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 172 : bacchants à la face plâtrée (τίτανος) = Titans (mythe du meurtre du dieu-enfant par les Titans), cf. Nonnus, 47, 733. Sur le déguisement des hommes en femmes, cf. L.-R. Farnell, *o. l.*, pp. 160, 273 (Dionysos), p. 167, (légende de Penthée).

dieux dans le culte des fêtes ou les dieux s'y présentent en figure de héros¹.

Il faut observer également que le divin des fêtes leur est souvent particulier ; c'est l'esprit même de la fête, qui porte son nom ou quelque autre nom propre² ; ce sont les esprits divers, ou contraires des parties, des moments de la fête, de ses antithèses, pour ainsi dire, et de ses rôles opposés. Nés sur le plan de la vie humaine, au milieu des hommes dont ils émanent, il n'y a pas de raison pour qu'ils s'élèvent beaucoup au-dessus d'eux ; s'ils prennent figure et rang dans la hiérarchie des figures divines, l'état qui lui convient est celui des héros, qui sont à la fois hommes et dieux ou démons. Il leur reste, au surplus, toujours quelque chose des acteurs dans lesquels ils se sont incarnés et avec qui ils se sont en quelque sorte identifiés.

Convenances d'une part, origines de la représentation d'autre part, voilà des raisons au rapport que nous supposons entre les héros et les fêtes. Il en est une autre toute logique.

Une fête a une date et elle est une date. Une date de fête est un élément du temps, qui se distingue des autres par des qualités particulières de telle nature que le sacré peut s'y produire au milieu du profane³. L'éternel y touche au temporel. Ce qu'il ne perd pas à ce contact de son éternité est

1) Voir les équivalences exposées par H. Usener, *Göttliche Synonyme*, dans *Rheinisches Museum*, t. LIII, p. 329. Associés héroïques de Dionysos : L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 100 (Rhesos) ; p. 168 (Penthée), Dionysos lui-même est un héros, *ibid.*, p. 130.

2) Divinité portant une épithète fournie par le nom d'une fête, L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 120 : Dionysos Θεοδαΐσιος (Θεοδαΐσια), Προτρύγαιος (Προτρύγαια) ; p. 405, Ἀρὲς Γυναικοθοΐνας (Tégée, fête sacrificielle des femmes) ; cf. p. 129, Ἰσοδαΐτης. — Personnifications de la procession ; J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 23, Περπερία (περιπορεία) nom du personnage représenté dans une procession dont le but est d'obtenir la pluie. Cf. E. Fischer, *Paparuda und Scalioan*, dans *Globus*, 1908, t. I, p. 13 (Roumanie). — Personnifications de dates : l'arrivée de Mars, *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 181. — Personnifications de choses sacrées, objets de fête : *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 34.

3) Hubert-Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 189 sqq. *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*.

entretenu par des répétitions sans fin. L'infini est devenu indéfini. Les points critiques du temps que sont les dates de fêtes forment, les uns par rapport aux autres et par rapport aux autres repères du temps, des systèmes d'éléments homologues, qui sont tenus pour équivalents et qui se répètent les uns les autres autant que faire se peut. Chaque fête reproduit donc une fête antérieure et toute la série des mêmes fêtes un fait unique, mythique.

Cette répétition peut prendre deux aspects, suivant l'importance relative (elle est variable) des idées contradictoires qu'elle concilie. celui de la présence réelle et celui de la commémoration. Dans ce deuxième cas, le fait reproduit par la fête est lui-même situé dans le temps ; c'est un temps fort reculé, mais qui, en fin de compte, tient toujours à l'histoire ; il ne se dépouille pas de ses éléments chronologiques ; sa reproduction est avant tout souvenir et rappel. Les personnages dont les gestes sont commémorés, ou censés tels, ayant existé dans le temps et pris place dans la suite de l'histoire, ou du moins on le suppose, ont précisément des caractères essentiels qui, entre les personnes divines, distinguent les héros.

Certes, il y a des fêtes qui évoquent des héros, comme tous les autres morts, pour qu'ils viennent prendre leur part des dons que leur réserve le culte ; mais s'ils assistent à la récitation ou à la reproduction de leurs actes héroïques, c'est en auditeurs ou en spectateurs ; ils ne refont pas eux-mêmes leurs gestes mémorables et ne subissent pas une deuxième fois leur destinée tragique. La présence réelle est le fait des dieux. La commémoration est l'indice des fêtes de héros. Ainsi s'établit par rapport aux fêtes, entre les dieux et les héros une distinction comparable à celle que nous avons déterminée par rapport aux sacrifices. Les dieux, qui s'imposent à la dévotion ailleurs que dans les fêtes, y descendent en pleine réalité¹. Les héros, dont le culte est plus rare et

1) J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 573 : « Happening to be in some village of Eu-

plus concentré aux fêtes, y sont célébrés en figure. L'histoire du dieu est une description ; c'est un mythe à proprement parler. Celle du héros est une tradition, un on-dit du passé ; c'est une légende. La permanence, l'infinité du divin n'appartiennent qu'aux dieux¹. Les héros sont du divin de circonstance, discontinu et fini. Le dieu est un faisceau d'énergies virtuelles. Le héros est un geste qui s'est fait une fois et s'est fixé comme symbole.

La ligne de partage entre les deux espèces est donc théoriquement très nette. Dans la pratique, elle l'est moins. Les fêtes présentent de subtiles combinaisons de représentation réelle et de commémoration. Les fêtes chrétiennes, par exemple, commémorent les faits de la vie du Christ et réalisent sa présence dans un sacrifice qui renouvelle indéfiniment sa passion, ou bien réunissent la célébration de la messe à la commémoration des saints. Il y a toujours une part de commémoration dans les fêtes et par conséquent une place de héros. Mais la commémoration pure ne contente pas les fidèles des héros. Ils éprouvent le besoin de les rapprocher d'eux pour leur rendre de la réalité, de rafraîchir, pour ainsi dire, leur idéal héroïque ; ils le rajeunissent en général en le changeant². Par ce procédé, tout à fait analogue à celui qui a fait remplacer des héros anciens par de plus récents, des dieux ont été transformés en héros ; pour vivifier la notion de leur présence et de leur réalité, on les a humanisés et rajeunis. Les dieux des fêtes tendent au type du héros ; les héros ne s'écartent jamais tout à fait des dieux. On peut dire que le type du héros convient par excellence aux dieux des fêtes. Le plan de la vie humaine et celui des activités divines se rencontrent dans les fêtes ; les héros se trouvent à l'inter-

bœa during Holy Week, he had been struck by the emotion which the Good Friday service evoked ; and observing the next day the same general air of gloom and despondency, he questioned an old woman about it ; whereupon she replied : « Of course I am anxious ; for if Christ does not rise to morrow, we shall have no corn this year. »

1) K. Breysig, *o. l.*, p. 7.

2) Hubert-Mauss, *o. l.*, p. 493.

section, représentants de l'une, instruments des autres, symboles divins des sociétés.

*
* *

Il y a des fêtes qui commémorent effectivement des événements historiques. Entre cette commémoration effective et la commémoration conventionnelle d'événements mythiques, la différence originelle s'efface toute seule. Les héros mythiques, commémorés gratuitement, rejoignent les héros historiques. La différence de leur origine n'entraîne pas entre les uns et les autres différences de fonctions. Assez de légende, de mythe et de religiosité s'accumulent bien vite autour des faits et des personnages historiques qui sont objets de fêtes, pour que les uns n'aient rien à envier aux autres. En revanche, les héros historiques ont prêté aux héros mythique un peu de leur objectivité.

D'autre part, les rites à efficacité positive et pour ainsi dire physique, dont on peut supposer qu'ils ont fait le noyau primitif des fêtes qui n'ont pas été dans le principe destinées à célébrer des exploits réels, ont été débordés par le mythe, quand elles sont devenues des fêtes de héros ; le but positif a été dépassé par la représentation¹. Celle-ci est devenue à elle-même sa propre fin. C'est précisément ce qui s'est passé dans les fêtes commémoratives. On y représente pour représenter. Mais si la partie de la fête qui met en scène le héros arrive à n'être plus que représentation et jeu, le héros lui-même se réduit en représentation pure ; il est, en tout et pour tout, *dramatis persona*. De là vient que tant de héros sont des personnages de théâtre, dont l'histoire se décompose en situations, l'être en attitudes et en gestes et dont le caractère, que rien d'autre n'a dû déterminer, se compose, par contre, en caractère dramatique. Les types moraux que le drame a mis en scène ont pu se loger sous des masques vides de héros.

1) Plutarque, *Solon*, 29 : Solon proteste quand Thespis lui confesse le caractère purement représentatif de ses pièces. Cf W. Ridgeway, *o. l.*, p. 58.

Il ne suffit même pas de dire que la représentation dramatique de faits héroïques déborde le rituel positif de la fête. Elle constitue elle-même un rite distinct. C'est en tout cas un élément de surcroît, ajouté aux autres parties de la fête. Il est indépendant de celles-ci et finit par l'être de la fête elle-même. Quelque nécessaire qu'on puisse la supposer à l'origine, la relation du héros et du drame, du mythe et de la fête apparaît, à prendre l'ensemble des faits, comme assez lâche. Les fêtes changent de mythes¹. Les mythes changent de fêtes et l'on sait que les fêtes à représentations dramatiques ont admis d'autres drames que ceux dont leurs propres héros étaient les sujets. Elles demandaient des représentations, mais la pièce représentée leur était indifférente. Cette autonomie relative du drame à l'égard de la fête a été certainement en Grèce la condition de son essor définitif. Les héros y ont gagné. Ils ont bénéficié de l'expérience humaine et de la réflexion que les hommes ont portée sur eux-mêmes dans leur travail littéraire.

Dans cette évolution de la représentation dramatique et de la fête, le héros, être religieux, s'est donc rapproché jusqu'à le rejoindre du héros littéraire. Ce n'est pas dire qu'ils fussent identiques dès l'origine, que le premier ne fût pas solidement implanté dans la pratique religieuse, ni même qu'il soit complètement ou rapidement sorti de la religion. Pour pratique que soit la religion, la représentation pure y a sa place et elle est grande. Laisser en dehors de la religion le mythe, quand il n'est pas uniquement employé à nourrir la piété et à donner un sens au rite nous paraît non seulement rétrécir la religion, mais l'appauvrir. Un insatiable besoin de réalité, mais aussi un irrépressible besoin de fantaisie la mènent. Tous deux d'ailleurs se contentent à bon marché, mais en religion, comme dans l'ensemble de la vie humaine, l'imagination devance l'activité positive et finit par lui donner des objets.

1) Exemple : L. R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 191.

La religion ne se passe pas d'imagination, mais l'imagination qui la sert est religieuse. L'exemple des héros est précisément fait pour montrer que, quand la représentation s'est émancipée, le mythe garde assez de valeur pratique pour suppléer à ce que l'appui du rite ne lui donne plus. En se déliant de tout rapport direct et spécial avec certains rites, certaines fêtes, certaines notions et certains besoins religieux, la représentation du héros ne perd pas d'un seul coup toute espèce de sens, de contre-partie sentimentale et morale. Elle n'est jamais un simple jeu d'imagination, dénué d'intérêt et de portée pour ceux qui s'y livrent. Image lumineuse qui surgit d'obscures réflexions, elle est un pôle d'attraction pour les pensées flottantes et les sentiments confus; elle est aussi un principe d'action¹. On peut dire des héros, comme des saints, que leur vie est édifiante, édificatrice de valeurs qui ne sont pas les mêmes, mais que les religions n'ont pas dédaignées. Le spectacle de leurs faits et gestes donne des exemples efficaces d'énergie, de courage, de bon cœur, même de bonne humeur et de gaillardise. De même la fête à laquelle les fidèles prennent part est une source de bienfaits moraux, parmi lesquels il faut compter, au minimum, le réconfort et la distraction².

Symboles divins des sociétés, acteurs idéaux de leur histoire, modèles de mérite, exemples de vertu, types moraux et caractères, les héros ont passé par échelons du héros de la religion à celui de la littérature, dans l'évolution du drame et de l'épopée qui procèdent des fêtes. Tous les héros, à quelque degré que ce soit, étant des symboles et des types, aident les hommes et les groupes d'hommes à prendre conscience d'eux-mêmes. A chaque échelon, leur représentation garde toujours une sorte de valeur pratique, dont la religiosité ne varie et ne s'atténue qu'insensiblement.

Mais, dans la mesure où il tend vers le héros historique et

1) H. Jacobi, dans Hastings, *o. l.*, p. 659, du sentiment de *bhakti*, appliqué au héros. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 65 sqq.

2) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 537 sqq.

surtout vers le héros de roman, le héros s'éloigne du dieu. Ils se spécialisent chacun dans leur sens et se font chacun leur domaine. Au dieu, les forces cosmiques; au héros, l'ingéniosité, la valeur et la misère humaine. Ils diffèrent comme le mythe et la légende. L'un se dirige vers le métaphysique; l'autre penche vers l'histoire et le conte. Nous sommes portés à croire que c'est un penchant de nature. Nous ne connaissons, en effet, l'histoire des héros que par des drames, des épopées ou des récits qui sont des résumés d'épopées ou des drames en puissance. Cette affinité des héros avec la littérature s'explique, s'il est vrai que les fêtes qui ont fait appel à ses essais informes, réunissent les conditions dans lesquels a pu se former la notion de héros et se déterminer ses caractères, si tout au moins son développement est en étroite relation avec elles. Mais nous ne saurions dire que tous les héros procèdent des fêtes. Nous croyons seulement que les héros des fêtes sont les plus vivants, les plus colorés, les plus populaires et les plus typiques, que les fêtes constituent des circonstances éminemment favorables à leur représentation et que l'exemple fourni par les fêtes est celui qui explique le mieux comment les sociétés se sont pourvues de héros. C'est dans les fêtes, où elles se concentrent, qu'elles peuvent se donner la plus complète représentation d'elles-mêmes sous les espèces de leurs emblèmes¹. La place que tiennent par exemple les totems dans les fêtes des sociétés australiennes a été naturellement dévolue aux héros dans les sociétés qui peuvent se reconnaître en eux.

1) Par exemple les fêtes de métiers : *χαλκεῖα*. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 378. Sur la concentration de la vie sociale irlandaise aux fêtes, cf. O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 542 sq.

III

Nous avons dit quelle place la tragédie grecque faisait à des scènes funéraires. Pourquoi l'imagination des hommes s'est-elle complue à se représenter la mort des héros ? De leur existence dramatique c'est toujours le principal épisode. Le fait se comprendrait si, par une nécessité de nature, le héros devait figurer comme victime dans un sacrifice réel ou idéal. Les héros du drame saisonnier, que l'on a supposé à l'origine de la tragédie, meurent parce que ce qu'ils symbolisent souffre ou disparaît ; leurs triomphes sont temporaires et, en fait, les héros des fêtes saisonnières triomphent moins qu'ils ne pâlisent¹. Mais si l'héroïsation est indépendante de tout rituel, dont un incident puisse être représenté par la mort du héros, pourquoi le héros meurt-il ? Les héros qui n'ont pas vécu meurent à l'image de ceux qui sont morts, parce qu'ils revêtent leur condition humaine. Sans doute. Mais ils pourraient mourir sans bruit et passer. Non pas. Leur mort, fût-elle tranquille, n'est jamais banale. Elle a toujours quelque chose de singulier, de surprenant, de tragique ou d'édifiant qui attire l'attention. Souvent elle a le caractère d'une épreuve. On nous dit que les héros devaient passer à l'épreuve. Mais pourquoi fallait-il qu'ils y succombassent ?

Si les héros sont par définition des hommes, ils sont également par définition des morts. En Grèce, le sanctuaire du héros est un tombeau : le culte du héros, un culte funéraire, où il reçoit les services qui sont dus aux morts. En Irlande, les fêtes, fêtes de héros, avaient pour théâtre des cimetières ; elles se célébraient entre des tumulus funéraires, parmi lesquels se trouvait la tombe du héros ou de l'héroïne dont elles

1) La comparaison du coucher du soleil à la mort a fait traiter le dieu solaire en héros : J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 383 sqq., *The sun hero*. Cf. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 51.

commémoreraient la mort. On ne court aucun risque à généraliser. Il est vrai qu'un grand nombre de tombeaux héroïques ont été usurpés ou vides. Il y en eut de supposés. En Irlande, chaque tertre, chaque butte naturelle ou artificielle est un *sidh*, c'est-à-dire, en fin de compte, un tombeau, et les personnages dont les noms s'y attachent sont des héros. Qu'il y ait eu des héros imaginaires et mythiques on en tombe d'accord. Mais que les héros, en général, aient été représentés sous les espèces des morts, le fait n'est pas contesté. Or, c'est la représentation qui importe. Héros et morts sont notions qui s'appellent; culte des héros et culte des morts sont choses connexes et qui varient ensemble¹.

Comme contre-preuve, en Grèce par exemple, on constate que tous les dieux qui évoquent en quelque façon l'idée des morts, par la position de leur sanctuaire, par leur habitat, par leurs attributions, leurs aventures ou leur mode d'action se rapprochent des héros ou peuvent compter parmi eux; tels sont les dieux chthoniens, tels sont les dieux guérisseurs, qui révélaient leurs secrets par le songe, comme les morts et les dieux de la possession². Quant aux personnages, probablement exceptionnels, dont l'héroïsation semble avoir devancé la mort, ou bien la mort est passée si près d'eux qu'ils en sont restés touchés comme les martyrs épargnés³, ou bien ils sont morts par figure, morts au monde. M. Czarnowski incline à considérer l'héroïsation comme une sorte d'initiation⁴ dont la mort était l'agent ordinaire, mais qui pouvait faire défaut; nous croyons en effet, pour prendre un exemple, que l'initiation compliquée des compagnons de Finn était de nature à les héroïser avant la lettre⁵; or, quand on a voulu représenter l'initia-

1) A.-C. Haddon, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings, o. l., t. VI, p. 636.

2) J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 322 sqq.

3) E. Lucius, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 61 sqq.

4) Czarnowski, p. 183, 197.

5) Cf. Ch. Squire, *The Mythology of the British Islands*, 1910, p. 207.

tion ou l'expliquer en termes de langage courant, on a généralement recouru à la figure de la mort et de la résurrection. Enfin, l'intime relation des héros et des fêtes convient à leurs caractères de morts, car les fêtes sont des dates du culte funéraire et, s'il est des esprits dont la part qu'ils prennent aux fêtes soit expressément mentionnée, ce sont les esprits des morts.

Serait-ce la mort qui, en fin de compte, héroïse et n'avons-nous pas fait fausse route en cherchant d'un autre côté. Un tombeau, un nom, une date, un geste mythique, voilà la substance d'une légende et d'un culte héroïque. Cette réunion d'éléments procède-t-elle de la mort? Le héros est-il à proprement parler un mort puissant, un mort à *mana*? La notion de mort puissant contient-elle en substance tout ce que développe celle du héros¹. Au premier examen, le mort paraît être l'original du héros, le mort ou l'ancêtre. Telle est, semble-t-il la réponse des faits à la question que nous posions.



Mais il y a morts et morts. Les héros sont des morts d'une nature particulière qui les sauve de l'oubli où tombent les autres morts. Ce sont des morts qui ne meurent pas. Partout les morts s'éloignent des vivants en troupes d'ombres pâles et anonymes². Même là où la croyance à la vie future est la mieux assurée, la mémoire des générations passées s'efface vite. La rude personnalité des héros se détache en traits violents sur ce fond terne. Ce n'est pas le souvenir

1) O. Schrader, *Aryan Religion*, dans Hastings, o. l., t. II, p. 25. P. Haupt, *Purim*, p. 19. Hans Schmidt, *Jona*, p. 111. Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 140 : Und unter der Götterkulten sind es vornehmlich jene, in denen Seelenkult und Jenseitsvorstellungen zusammengefloßen sind, in denen sich die Motive zu dieser dramatischen Weiterbildung der liturgischen Handlungen zusammenfinden.

2) Cf. Rohde, l. l., I, p. 146 sqq. Lucius, l. l., p. 20.

3) K. Breysig, o. l., p. 177.

d'une énergie éteinte qui s'attache à leur nom, mais une image toujours présente et toujours rafraîchie. Quand le héros est représenté sur le plan des autres morts, le contraste qui heurte sa faiblesse de mort à son éminente dignité de héros est choquant et pathétique. « Comme j'aimerais mieux, dit Achille, travailler la terre aux gages d'autrui, chez un pauvre paysan, à la huche mal garnie, que de régner ici, comme Hades, sur les morts¹ » Achille ne sait rien des siens et ne peut rien pour eux. A la vérité, les hommes ont demandé aux héros les mêmes services qu'aux morts, quand ceux-ci ne sont pas encore oubliés. Les morts, qui tiennent aux deux mondes, sacré et profane, sont en position d'en rendre ; c'est la contre-partie des soins religieux dont ils sont l'objet². Ils ont des vues sur l'au-delà ; on les consulte. Ce sont des forces désintégréées, disponibles, mais non pas indépendantes, dont les vivants peuvent contrôler l'application, s'ils ont le moyen de s'en saisir. Mais on a remarqué que les héros, à ce point de vue n'excellent pas parmi les morts et ne justifient pas le culte exceptionnel qui leur est rendu³. S'ils l'emportent sur les autres, ce n'est pas par leur pouvoir, mais par l'appel plus fréquent qui y a été fait. C'est par le souvenir qui s'attache à eux et les désigne aux solliciteurs.

Mais le souvenir même de leur vie terrestre est le plus clair de leur vertu. C'est parce qu'ils ont servi les leurs de leur vivant qu'ils ne cessent de leur prêter l'aide la plus efficace. La puissance bienfaisante qui leur reste est celle de leur mythe. Ils ont une force d'exemple et de réconfort, et l'on pense moins à la condition et aux dons surhumains de leur âme immortelle que l'on ne se rappelle leurs gestes de vivants. Quand les ombres de ses compagnons achéens eurent épuisé le peu de vie qu'elles avaient retrouvé au

1) Homère, *Odyssée*, XI, 490 sqq.

2) Oracle de héros : E. Rohde, *Psyche*, 2^e édit., t. I, 189 sqq.

3) K. Breysig, *o. l.*, pp. 6, 177.

sang du sacrifice, Ulysse, aux bords des Enfers, vit défilér d'autres ombres¹, celles de héros plus anciens; Minos, un sceptre à la main, jugeait les morts; Orion chassait encore sur la plaine d'asphodèle les bêtes qu'il avait tuées; Tityos, Tantale, Sisyphe, dans leurs attitudes consacrées, se détachent sur le fond d'oubli en bas-reliefs: l'ombre d'Hercule tire de l'arc²; mais Hercule lui-même n'est pas là, vivant en liesse avec les dieux immortels, soustrait à la mort ou réellement divinisé.

Mais il y a d'autres héros, dont on a attendu des secours positifs, sans qu'il fussent pour autant assimilés aux dieux. Arthur en est un; il n'était pas mort et pouvait revenir³. A Castor et à Pollux, auxquels la mort laissait des congés, Grecs et Latins ont su gré, en plusieurs occasions, de retours opportuns et d'une aide efficace⁴. Le cas d'Arthur n'est pas exceptionnel⁵. Nombreux sont les héros et particulièrement en Irlande, qui ont échappé à la déchéance de la mort; leur mort est une transgression des portes interdites; c'est ce qui en fait l'éclat digne de mémoire; ils sont entrés vivants dans le monde des morts; mais ils y vivent; il en est même qui savent en revenir⁶.

En somme, si l'activité posthume des héros se distingue de celle des autres morts, c'est par des actes de vivants, dont ils sont crus capables pour avoir vaincu la mort. S'ils ont, en tant que morts, des mérites spéciaux, c'est par ce que leurs reliques, quand il en reste, conservent encore de leurs vertus et de leur force, c'est-à-dire de leur vie⁷. Le culte des héros est un culte de reliques et le culte des reliques est un culte

1) Homère, *Odyssée*, XI, 568 sqq.

2) *Ibid.*, 601, sqq.

3) J. Rhys, *Celtic Folk-Lore*, p. 493 sqq.

4) Sur la légende de la bataille du lac Régille, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 216.

5) Rhesos: Euripide, *Rhesos*, 970 sqq. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 100.

6) A. Nutt-K. Meyer, *The voyage of Bran*, 1895, 2 vol.

7) Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, I, 1909, cf. *Année sociologique*, t. XII, p. 247.

de puissances présentes. Mais ils vivent toujours en quelque manière par le souvenir et le mythe. Honorés comme morts, le fait de la mort, n'ajoute rien aux raisons essentielles qui leur font rendre un culte. Leur prestige ne devrait rien à la mort, si celle-ci n'achevait les épreuves qui les consacrent ; leur pouvoir surnaturel y perd ; celui des autres morts y gagne. Ce sont évidemment des morts puissants, mais en vertu de leur vie, par la ténacité de celle-ci et non pas parce qu'ils possèdent d'éminentes qualités de morts. Il est fort exact que les héros sont des morts, mais c'est ce qui les différencie des morts qui en fait des héros. Ce n'est pas la mort qui les héroïse. La considération qui s'attache aux héros ne procède pas de celle qui a pu entourer de craintes, de respects et de soins les âmes immortelles des hommes quels qu'ils soient.

On lit dans l'*Ynglinga Saga* que, le dieu Frey, qui régnait sur la Suède, étant mort, sa famille le cacha dans un tumulus construit en manière d'habitation et dissimula sa mort aux Suédois jusqu'à ce que ceux-ci fussent rassurés sur les conséquences de sa disparition par une continuité de bonnes récoltes¹.

Ce récit donne l'exacte mesure de ce que valait un héros mort. Les héros sont de ces personnages dont on ne peut pas croire qu'ils meurent, ou dont la mort, n'étant jamais escomptée, est une éternelle surprise, éternellement déplorée. Les heureux, les puissants et les forts sont naturellement l'objet de pareils sentiments. La croyance à l'immortalité de l'âme triche avec la mort, qui brise inopinément des vies qui devraient continuer. L'immortalité des chefs a précédé celle du commun². Voilà pourquoi les héros vivants ou immortels surnagent entre les morts.

1) K. Breysig, *o. l.*, p. 177.

2) *Ynglinga Saga*, XII, dans *The Saga Library*, t. III, p. 22. Cf. M.-E. Seaton, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 667. Frey se présente dans ce passage comme une sorte de roi-dieu.

3) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 392.



Mais la notion de la mort n'est pas une notion claire, simple et partout la même. Discourir en général sur la représentation de la mort et des morts sans les définir est à peine légitime. Elles présentent des variantes, dont les affinités avec la représentation des héros méritent d'être prises en considération. M. Czarnowski s'y est arrêté.

L'*Ynglinga Saga* ajoute que, lorsque les Suédois ont connu la mort de Frey, ils se sont gardés de brûler son corps, selon l'usage, mais l'ont conservé dans le tumulus, pour l'avoir près d'eux¹. Si la notion de la mort est hésitante et incertaine, elle est constante en un point. Nulle part on ne s'est représenté la mort comme un départ brusque et définitif². A son premier coup, la vie s'attarde encore autour du cadavre. Partout on s'est imaginé un état passager de demi-mort, qui dure ou peut durer tant que n'est pas achevée la décomposition cadavérique. A ce premier stade de la mort correspond une première série de rites funéraires, veillée funèbre, sépulture provisoire, etc.

On verra que M. Czarnowski assimile la condition des héros irlandais à cet état intermédiaire entre la vie et la mort par lequel passent tous les morts, mais qui se prolongerait pour eux indéfiniment. Il en donne des exemples significatifs. D'autre part la Grèce, pays à héros, est un pays à vampires. Les vampires, tantôt dangereux et méchants, tantôt bienfaisants et malheureux, sont des morts qui ne sont pas morts tout à fait ; leur corps n'a pu se décomposer comme il faut, soit que les rites funéraires n'aient

1) *Ynglinga Saga*, XIII, l. l., p. 29.

2) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, dans *Année Sociologique*, t. X, p. 48 sqq.

3) Czarnowski, p. 139. O'Curry, *Manners and Customs of the ancient Irish*, t. I, p. cccxxi.

4) J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 991 sq., 412 sqq.

pas été complètement exécutés à leur égard, soit qu'ils aient manqué leur effet. Or, plusieurs exemples, souvent cités, montrent que la croyance des Grecs incorporait l'énergie posthume des héros à leur dépouille mortelle. Lorsque Clisthène, tyran de Sicyone, dont il a été question plus haut¹, voulut faire échec au pouvoir que le héros argien Adraste était encore capable d'exercer sur sa ville, il y fit apporter les restes de son ennemi particulier, Mélanippe, fils d'Astacos. La tradition grecque relative aux héros conserve le souvenir d'un temps où les prédécesseurs des Grecs historiques n'incinéraient pas les morts, mais les inhumaient dans des tombeaux qui étaient des chambres funéraires². Les tombes héroïques, en Grèce, étaient des *θόλοι*, c'est-à-dire des chambres voûtées, des tombes mycéniennes, des habitations des morts, comme les grands tombeaux mégalithiques d'Irlande, qui étaient les palais de *Tuatha dé Danann*. En somme, tandis que l'on s'efforçait, pour la grande masse des morts, de faciliter, de hâter la désappropriation du corps, le départ de l'âme, on pensait, semble-t-il, l'avoir empêché pour les héros.

Ce rapprochement de faits, s'il est légitime, fournit une solution de la difficulté énoncée plus haut. On s'expliquerait de la sorte que les héros conservassent après la mort leurs qualités de vivants, en y gagnant quelque liberté d'action, un peu de mystère et de surnaturel. Ils entreraient d'ailleurs logiquement et régulièrement dans la classification des morts. Ce sont des morts qui, pour une certaine raison, n'ont pas dépouillé leur âme. La raison vaut-elle plus que l'effet ? Peut-être. En tout cas, c'est au tombeau, à la relique, suggérant l'idée qu'une vie latente y est enfermée, capable de se réveiller avec sa puissance, que s'adressent en fin de compte la révérence et le culte. L'entretien, le service et l'usage de cette puissance assoupie font l'objet et la raison de celui-ci.

1) Voir plus haut, p. 211, n. 2.

2) W. Ridgeway, *Early age of Greece*, p. 508 sqq.

Toutefois, je n'ai pas comparé sans scrupule à des corps de vampires les reliques de héros. Quand Cimon rapporta à Athènes celles de Thésée, c'étaient des os bien secs. Les morts des maisons funéraires, comme les momies égyptiennes avaient passé par tous les degrés du rituel purificateur qui achève le stage des morts. La comparaison proposée entre la condition posthume des héros et l'état premier de la mort vaut certainement comme figure, nous sommes moins sûrs qu'elle vaille comme raison, au moins comme raison général de l'héroïsation.

Mais dans un cas aussi complexe nous n'en sommes pas à un facteur près. M. Czarnowski explique en effet fort ingénieusement d'une autre façon, par l'idée que les Celtes se faisaient de la mort définitive, non seulement les espérances de salut qu'ils attachaient aux héros, mais l'aptitude générale de ceux-ci à remplir un nombre indéfini de fonctions divines. Les héros, selon les Irlandais, sont capables de revenir sur terre en se réincarnant. Or, selon eux, toutes les âmes indifféremment peuvent se réincarner. La mort les rend disponibles. C'est sous cette forme que les Irlandais ont conçu la vie d'outre-tombe. Elle remplit un réservoir de vie que sans cesse vident les naissances. Le pays des morts est le berceau de la vie. Les âmes en sont sorties, par troupes à l'origine, puis une à une, pour peupler la terre des vivants. Cette représentation d'une immortalité qui se déroule en réincarnations est apparemment en contradiction avec celle d'une survie et d'une mort incomplète que nous venons d'examiner, car la transmigration ne peut commencer qu'au moment où la mort a produit toutes ses conséquences et quand le corps est complètement désaffecté. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette contradiction ; toutes les notions religieuses en comportent et en concilient. Celle des héros paraît s'accommoder d'une pareille représentation de la mort et de ses conséquences. L'immortalité commune des morts est alors la raison et la condition de leur propre immortalité. Même, la mort qui les consacre, dans l'épreuve où

ils succombent, les met en mesure d'exercer plus efficacement leur vertu après une autre naissance. D'ailleurs, les âmes ne se distinguent en aucune façon, ni dans l'autre monde où elles doivent affluer, ni dans ce monde où elles s'agitent, des autres esprits et, en particulier, de ceux qui circulent en troupes invisibles dans les fêtes. Le réservoir des uns et des autres est le même et fournit à tout indifféremment ; les mêmes esprits deviennent, selon les hasards de leur affectation, dieux, héros ou simples mortels. Ainsi le roi irlandais Mongan passait pour être à la fois la réincarnation du héros Finn et du dieu Manannan¹. La synthèse de principes contradictoires qu'enveloppe la nature héroïque se trouve réalisée dans de pareilles conditions. Ce passage d'un même esprit à travers une pluralité de fonctions, qui le mènent du gouvernement de la nature à celui d'une tribu, en lui donnant le moyen d'y ramifier indéfiniment sa parenté, explique d'une façon concrète quelle est par rapport à une société la position du héros². Par lui elle a prise sur le monde où elle vit, sur lui est fondée l'autorité qui la gouverne et de lui émane la force sur laquelle elle compte, car si elle se représente une âme de héros se réincarnant parmi elle, c'est dans le chef qu'elle la reconnaît ; en un mot elle peut se résumer en son héros comme en son chef et son représentant envers les dieux et envers les hommes. La mort n'y contrevient pas ; elle ne fait que diversifier les liens qui rattachent le symbolisé au symbole.

Nous venons de raisonner comme si les réincarnations avaient été censées se reproduire dans un cercle de parenté étroitement tracé³. Si quelque esprit de fantaisie a présidé à la représentation des incarnations, le cercle ne s'en est pas trouvé indéfiniment élargi, car il ne s'agissait toujours

1) Czarnowski, p. 166 sqq. ; A. Nutt-Ku. Meyer, *Voyage of Bran*, t. I, p. 199 sqq.

2) *Voyage of Bran*, t. I, p. 42 sqq. ; t. II, p. 1 sqq.

3) Exemple des *Hui Amalgada*, cf. Czarnowski, p. 159.

que de l'Irlande. Mais au moins les héros et les autres morts ne sont plus séparés, dans cette conception, par des différences irréductibles; les premiers ne se distinguent que par un indice d'excellence. La discordance pathétique, où se sont heurtées quelquefois la représentation de la mort et celle du héros, semble être aplanie. La difficulté a disparu, mais par omission; les morts ne comptent plus, il n'y a plus que des esprits parmi lesquels ceux qui reçoivent un culte sont des héros, à moins que ce ne soient des dieux.

Malheureusement, ce moyen de réduire les héros aux morts ne nous est pas donné partout. La croyance à la réincarnation des âmes n'est pas commune à toutes les sociétés qui ont eu des héros. La Grèce s'en est passée. Mais en outre la même difficulté reparait d'un autre côté; car nulle théorie de l'au-delà ne dépouille plus complètement les morts de leur humanité et de leur individualité que celle dont il vient d'être question; nulle ne fait mieux comprendre que les morts, comme pour les Grecs, deviennent normalement des *δαίμονες*, des *genii*, des forces anonymes dépourvues d'attributs permanents¹. Or, pour les Irlandais, les héros, les dieux aussi, mais on a vu qu'ils se ressemblent, conservaient à travers leurs réincarnations le souvenir de leur nom et de leur caractère. C'est à notre avis un trait irréductible et spécifique. *Δαίμονες* et *ἥρωες* sont deux noms et deux espèces. Toutes deux sont alimentées par la mort. Le fait pur et simple de la mort ne qualifie donc en aucune façon les héros. Tout au contraire, il faut demander à leur caractère de héros la raison de la ténacité avec laquelle leur âme doit demeurer attachée à leurs restes mortels et leur nom à leur âme. Il s'agit, cela va sans dire, des héros typiques, par rapport auxquels se définit par reflet la valeur des autres, et dont il reste autre chose qu'un culte ou un monument. Car, là où sont développés les cultes héroïques, il en est une foule que rien ne distingue, pas même un nom, du reste des morts obscurs et oubliés.

1) H. Usener, *Götternamen*, p. 253 sqq.

*
* *

N'est-ce pas cependant à titres d'ancêtres que les héros ont été pourvus par l'imagination des leurs de ces dons qui les distinguent des autres morts ? Nous avons, en effet, admis que les sociétés à base de parenté sont favorables au développement des cultes héroïques. Les ancêtres font aisément figure de héros. Mais réciproquement des familles s'arrogent par libre choix comme ancêtres des héros disponibles. C'est ainsi qu'un grand nombre de familles grecques faisaient remonter leur origine à Héraklès¹, par désir de s'illustrer sans doute ; sans doute aussi pour avoir oublié leurs ancêtres véritables, car, là même où le culte des ancêtres est pratiqué, il ne réussit à sauver la mémoire que des plus prochaines générations. En outre, on a indiqué plus haut que les principaux d'entre les héros n'avaient avec leurs associés humains qu'une parenté de médiocre aloi. Ce sont d'ailleurs ceux des groupes les plus larges où la paternité de l'ancêtre ne peut être qu'une paternité symbolique. Placés en tête des généalogies dont les branches moyennes sont tombées, les héros s'y dressent comme des figures emblématiques. C'est moins par le sang que par les armes qu'ils sont les chefs de la parenté². Le héros ancêtre d'une famille ou d'un clan est celui dont ils tiennent leur blason. Tel Magennis, ancêtre de Conall Cernach, l'un des compagnons de Cuchulainn. C'était de lui que venait l'insigne de la main rouge, qui s'est perpétué. Dans une course, qui avait pour prix l'attribution d'un territoire disputé par deux tribus rivales, Magennis, près d'être battu, s'était coupé une main et de l'autre l'avait jetée au but³.

La qualité de héros domine celle d'ancêtre, chez les

1) H. Usener, *Stoff des griechischen Epos*, I. I., p. 19.

2) P. Friedländer, *Herakles*, p. 139.

3) J.-F.-M. Ffrench, *Prehistoric faiths and Worship* ; XI, *Irish tribal badges*, p. 165, P.-W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. II, p. 190 sqq.

4) O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 265.

personnages qui les possèdent toutes les deux, comme leur condition de héros domine leur condition de mort. Elles étaient au surplus parfaitement distinctes¹. On pourra dire que l'une procède de l'autre, mais laquelle? Bien loin qu'il soit évident que le culte des héros dérive du culte funéraire ou du culte ancestral, il est vraisemblable qu'ils soient l'un et l'autre une extension du culte des héros².

*
*
*

La nature des héros s'exprime dans l'ensemble de leur légende. Si la mort y ajoute quelque chose de capital, c'est par ses circonstances. Chaque fois qu'elles sont rapportées, elles sont en effet telles, qu'elles rehaussent la légende. M. Czarnowski le dit très exactement : la mort des héros a une portée sociale³. Elle apparaît comme un sacrifice ou comme une sanction, comme un exemple ; elle est violente, rituelle, exceptionnelle, magnifique. Par là, si elle entre pour sa quote part dans la représentation des héros, elle contribue à les qualifier. Pour conclure ce débat, nous ne croyons pas que la notion de héros résulte de l'adjonction d'un déterminatif à la notion de mort, mais que la mort est un adjectif aux autres éléments de cette notion.

C'est ce que révèle, entre autres choses, le grand nombre de héros qui font fonctions de génies locaux⁴. Une chanson ne saurait évoquer deux jeunes gens qui se rendent ensemble au bord d'un lac, sans conclure qu'ils s'y sont noyés. C'est une nécessité logique. La mort fixe l'esprit, elle arrête le héros ou le dieu dans sa course, là où son image doit rester attachée.

1) Platon, *Lois*, 717 a, distingue cinq catégories d'êtres, auxquels se rendent des honneurs divins, dans l'ordre suivant : dieux olympiens, dieux chthoniens, démons, héros, dieux ancestraux (θεοί πατρώοι).

2) J.-E. Harrison, *Prolegomena*, p. 350 sqq. Cf. L. H. Gray, dans *Hastings*, o. l., t. VI, p. 662, sur l'évolution d'un culte de héros en culte de *fravashis*.

3) Czarnowski, p. 179.

4) Czarnowski, p. 263.

Mais, de plus, il semble qu'il y ait une convenance pour ainsi dire esthétique entre la qualité des héros et le sort final qui leur est imaginé. Un héros n'est complet que s'il fait une fin pathétique et plus encore, semble-t-il, si la société qui se mire en lui a souffert de son désastre. On s'étonne que les peuples prennent plaisir à commémorer leurs défaites. La douleur rétrospective qu'ils éprouvent est une source d'intimes satisfactions.

Le goût esthétique de la douleur cherchée n'est pas une dépravation sentimentale de l'humanité vieillie, ni un raffinement de son âge adulte. Il commence très bas et très tôt. Il trouvait sa satisfaction dans nombre de fêtes. Les Anthestéries d'Athènes et les Adonies, avec leur étalage de deuil, suivi de détente joyeuse, en sont des exemples. Le jeu de la douleur, le rappel ou l'anticipation du chagrin, qui ne blesse pas parce qu'il est anticipé ou passé, est un contraste à la joie et au rire, mais il en est également un équivalent et peut-être un stimulant.

S'il s'agit d'un personnage, une suite ininterrompue de succès et de réussites ne plaît qu'à demi et finit par déplaire. Dans le domaine de l'imagination, elle engendre l'ennui ; la défaveur, dans la réalité. Il faut que les travaux d'Hercule se limitent à douze et qu'il meure. On ne compte pas les catastrophes héroïques. Roland succombe ; Siegfried est trahi ; Jeanne d'Arc est condamnée ; les dieux d'Irlande, qui sont des héros, sont écrasés et s'enfuient sous terre dans la paix de leur crépuscule.

Le pathétique relève l'intérêt des mythes héroïques. Mais surtout, il faut au héros la pitié, la sympathie, le retour sur soi-même que fait faire au public l'émotion rétrospective de douleurs dont il eût pu être affecté. Lorsque l'histoire tourne trop bien, son héros nous reste étranger ; il ne nous touche pas ; il n'est pas assez près de nous et n'est pas assez réel.

La continuité du succès est un élément d'un merveilleux qui n'est pas le merveilleux héroïque, mais, par exemple,

celui des contes. Le conte doit finir bien. Le mythe héroïque finit mal. M. Wundt a écrit avec beaucoup de justesse que le héros du conte est un enfant, auquel s'ouvrent sans limites le monde et les aventures. Le héros véritable est un homme, qui se heurte aux limites de son pouvoir¹ et du pouvoir humain.

La continuité des triomphes moraux que remportent les saints constitue l'une des différences qui les séparent des héros. M. Czarnowski l'a notée justement². Ce sont les héros de la religion, mais ce ne sont pas, sauf exception, comme saint Patrick, des héros par excellence. Trop parfaits ou trop heureux, ils ne passent pas, par d'assez dangereuses épreuves et leur impassibilité est trop inébranlable pour qu'ils soient aussi près du cœur des hommes que les héros. Les faiblesses de ceux-ci et leurs échecs leur donnent de l'humanité. Leur catastrophe achève leur type et finit de les accommoder à leur fonction symbolique. Elle termine l'idéal rêvé par la surprise de la mort. Elle ajoute, pour ainsi dire, le mythe de celle-ci aux mythes de la vie. C'est, en effet, par un véritable mythe de la mort que se termine, par exemple, la légende du grand héros polynésien Maui, qui est un héros entre les héros. Il a perfectionné hameçons et filets, inventé le feu, pêché les îles, enchaîné le soleil : mais il est mort et c'est parce qu'il est mort que la mort sévit dans le monde³. Mythes de la vie, mythe de la mort, dans celui-ci comme dans celui-là le héros fait son personnage et c'est le personnage principal.

Mais c'est le mythe qui fait le héros, ce n'est pas la mort. Nous ne pensons pas que, les morts une fois pourvus d'âmes immortelles, quelques-uns d'entre eux n'aient eu qu'à s'élever au grade de héros⁴. Il y a des héros qui effective-

1) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 371.

2) Czarnowski, p. 316.

3) E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, t. I, 2^e éd., p. 345.

4) J.-G. Frazer, *The Belief in immortality and the Worship of the dead*. Gifford Lectures, 1911-12. M. Frazer donne comme exemple d'une première

ment sont des morts ; il y en a d'autres qui ne sont que mythe et légende. Nous pensons qu'on ne saurait les séparer les uns des autres. Nous nous sommes surtout occupés des seconds, croyant qu'ils doivent moins aux premiers que ceux-ci ne leur doivent. Le développement normal de leur légende les conduit au type du mort puissant. Les conditions dans lesquelles elle se développe y sont même favorables. La mort du héros convient en effet à ces fêtes tristes où les sociétés troublées, ou bien anticipant leurs troubles, se recueillent dans la contemplation de leurs peines¹. Entre leur culte funèbre et le culte funéraire des échanges se sont produits. Distincts à l'origine, ils se sont rejoints, croisés, même identifiés². Des morts sont devenus des héros : les héros des morts. C'est à cet état d'enchevêtrement que l'Irlande présente leurs cultes. Tenir compte de leur confusion n'est pas renoncer à les distinguer dans leurs origines ?

Des témoignages importants de leurs différences spécifiques nous ont été laissés. Ce qui reste du héros, en cas d'extrême réduction, c'est un indice de fonction : héros médecins, héros de la néoménie chez les Grecs³. Nous en concluons qu'il est par essence et au fond un symbole de fait social. Le tombeau est un support du symbole. Les héros tiennent moins aux morts qu'aux dieux de fonctions, aux dieux particuliers, aux *Sondergötter* définis par Usener. Bon nombre de ces dieux spéciaux sont des héros. Tels sont, entre autres, ceux des fêtes que nous avons rencontrés tout à l'heure, en discutant la relation du drame festival et

forme de culte, procédant directement de la représentation de l'âme du mort, celui du serpent Wollunqua, chez les Warramunga (Australie septentrionale). Le Wollunqua est un totem, mais purement mythique et seul de son espèce. Il est l'objet de fêtes à figurations dramatiques dont le caractère désintéressé a été fortement mis en lumière par M. Durkheim (E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 539).

1) D. Durkheim, *o. l.*, p. 556 sqq.

2) Sur les effets de ce croisement, cf. Wundt, *Völkerpsychologie I. I.*, p. 445.

3) Héros médecins : H. Usener, *Götternamen*, ch. 10, p. 147. Νεομήνιος; W. Schmidt, *Geburtstag*, p. 88.

des cultes héroïques. Les héros sont des symboles de fonctions et de caractères sociaux, qui rendent témoignage jusqu'à la mort, comme Hippolyte, héros de la pureté¹. Moins limités dans leurs fonctions et dans le cercle de leurs fidèles, ils seraient devenus des dieux, malgré la mort ; mais d'ailleurs on sait qu'ils le sont devenus.

IV

Ce n'est pas que nous essayions, au terme de cet examen, de réduire aux traits un peu secs du *genius* la notion de héros, après nous être efforcés jusqu'ici de ne pas la dépouiller en l'analysant de ses enveloppes légendaires et littéraires. Elle ne se définit pas par la symbolisation pure et simple, sans acception de signes. Le héros est peut-être plutôt un caractère qu'une personne. Sa personnalité est parfois bien pâle, mais elle tend vers des formes colorées et définies. La personnalité des héros est définie par des actes, qu'ils ont accomplis une fois ; ils ont une histoire ; cette histoire est une légende ; cette légende importe à leur rôle. Le héros est à proprement parler une formation mythologique et d'une certaine complexité ; c'est un être d'imagination.

L'imagination qui fait les héros travaille sur des données certaines. Quand les hommes éprouvent le besoin de transposer dans un mode relevé ce qu'ils font ou souffrent, croient faire ou croient souffrir au pluriel et au collectif, les mêmes verbes mis au singulier, ont pour sujet le héros. Les attaches humaines et sociales des héros limitent leur compétence et leur horizon et leur assignent dans l'ordre des formations mythologiques un rang subordonné. Les héros sont des divinités à la mesure des choses qui ne sont pas

1) L. Séchan, *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, dans la *Revue des Études grecques*, 1911, p. 105 sqq.

universelles en valeur, ni en grandeur ou des sociétés qui ne sont pas très vastes. Ils sont à la hauteur des étages sociaux d'où le regard ne porte pas très haut. La mythologie populaire cultive les héros¹. Les types de héros se développent dans la mythologie quand elle tourne à la légende. Mais ordre hiérarchique n'est pas ordre généalogique. Sur la succession et l'enchaînement des formations mythologiques nous sommes dans une complète obscurité. Elles répondent à des besoins divers de l'esprit religieux, entre lesquels nous n'avons aucune raison de supposer un ordre chronologique. Dieux, héros, démons de diverses sortes sont d'ailleurs interchangeables. Toutefois nous n'entendons pas réduire leur distinction à une différence de point de vue.

La formation mythologique que constituent les héros est complexe ; elle est variable ; elle est flottante à la limite des autres formations. Mais elle est marquée néanmoins de traits assez fermes et reconnaissables. Elle comporte des éléments essentiels. Notre examen, comme celui de M. Czarnowski, en a retenu deux, l'élément funéraire et l'élément épico-dramatique des cultes et des légendes de héros. Mort et tombeau d'une part, fêtes de l'autre sont pour les héros des données constitutives dont l'importance relative est d'ailleurs variable. Il y a de part et d'autre des possibilités de héros. Mais les ressources que les fêtes fournissent à la figuration, l'élan qu'elles donnent à l'imagination et la liberté qu'elles lui laissent sont pour l'élément épique et dramatique des légendes de héros le principe et la condition d'un développement merveilleux. C'est l'élément positif de ces représentations. L'autre est en partie négatif.

Le jeu de marionnettes sacrées que possèdent les Indiens Hopis donne un exemple complet, clair et concret de ce qu'est et de ce que comprend le panthéon héroïque d'une société. Ou les nomme *Katcinas* ; nous en avons une

1) E. Rohde, *Psyche*, t. I, p. 191 sqq.

énumération complète, descriptive et illustrée¹ « Les *Katcinas* sont les poupées-masques des divers dieux des diverses cérémonies du culte hopi ; la marionnette a en effet maintes fois remplacé, dans le rituel, le personnage masqué représentant le dieu². » Chacune d'elles figure dans une fête ou dans plusieurs fêtes. « Les *Katcinas* sont les « Anciens des clans » ; ce sont, en même temps que des dieux, des ancêtres, réincarnés d'ailleurs dans leurs descendants. Même celles qui ont été certainement inventées, mêmes celles qui sont parvenus aux Hopis par emprunt à d'autres pueblos, ou celles qui furent acquises par héritage de clans éteints, sont figurées sous cette forme. »³ Il y a parmi elles les figures d'êtres de toutes sortes et de tout rang, mais qui, sous leurs espèces de *Katcinas*, font fonction de héros. Elles sont introduites dans les fêtes pour y faire, comme les héros, leur partie représentative et supplémentaire. Elles constituent un jeu de symboles que les fêtes mettent en mouvement. Mais ces héros sont des marionnettes et les héros, en général sont des personnages dont la représentation est un jeu. Le langage en somme dit juste, qui désigne d'un même mot les héros du culte et ceux de la littérature. Les premiers ne sont complets que quand ils ont déjà quelque chose des seconds.

*
* *

Les *Katcinas* sont les symboles des clans hopis et celles qui sont en disponibilité sont également conçues comme des symboles de clans. De la même façon tous les héros, quelle que soit leur affectation spéciale sont des ancêtres, des fondateurs, des symboles de sociétés. Pour quelques-uns, c'est une convention. Pour la plupart, c'est un témoignage véridique de leur nature et de leur origine. Ils émanent effec-

1) W. Fewkes, *Hopi Katcinas*, 21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1904.

2) M. Mauss, dans *Année sociologique*, t. IX, p. 262.

3) M. Mauss, *l. l.*, p. 263.

tivement de certaines sociétés. Celles qui tiennent du clan sont favorables aux héros.

Les clans des Indiens Pueblos sont des clans totémiques dans une société dont le totémisme a beaucoup évolué, D'autres sociétés totémiques, par exemple en Australie, ont imaginé des esprits¹, qui, par quelques traits, ressemblent aux héros ; ce sont des morts du passé lointain, capables de revenir et de se réincarner, comme les héros irlandais et les Katcinas, sans parenté immédiate avec les hommes, mais placés au sommet de la généalogie des clans. Ce sont des esprits totémiques. Les héros tiennent-ils donc des totems ? Le totémisme fournit-il un point de vue d'où l'on peut voir se dérouler à partir du commencement des religions le système entier des cultes héroïques ? Il est tentant de remonter aussi haut et M. Czarnowski y a songé. Il a énuméré, dans un appendice, quelques faits qui peuvent paraître des survivances du totémisme², mais dont il est difficile de conclure que le culte celtique des héros se soit élevé sur une base de cultes totémiques.

Héros et totems tiennent à des sociétés dont le clan est la base et sont unis aux hommes par les liens de la parenté lâche qui constitue clans et tribus. Entre leurs dépendants humains et le monde, c'est du côté des hommes qu'ils sont. Ressem-

1) D. Spencer et F.-J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, pp. 73, 119, 387 sqq., 418, 515. M. K. Breysig, *o. l.*, p. 63, range les esprits de l'*Alcheringa* des Arunta au nombre de ses héros civilisateurs, mais sans tenir compte de leur nature totémique.

2) Voici un fait qui me paraît devoir être joint à la liste. Les habitants du comté d'Ossory, en Irlande, ont une réputation de lycanthropie, dont le plus ancien témoignage nous est donné par Giraldus Cambrensis ; ils la doivent à la présence parmi eux d'un clan descendant des loups (*sil in faelchon*) dont l'ancêtre humain se nomme *Laignech Faelad* (*fael*, le loup). Dans le comté d'Argyll, les *Cinel Loairn* sont un autre clan du loup (gaétique *loarn*, loup). Or le loup, ou plutôt le chien-loup, *faelchù*, a sa famille mythologique : chien-loup de Manannan, chien-loup du *Dispater* gaulois. G. Henderson, *Survivals in belief among the Celts*, p. 170 ; J.-A. Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, p. 218. Cf. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtiques*, I, Gweilgi, 'Océan et le Carnassier androphages, dans *Revue celtique*, 1913, p. 8 sqq.

blances et différence de symboles sociaux ; relation des êtres imaginaires et des formes sociales ; le rapprochement des totems et des héros rappelle à la fin du livre, sous une forme concrète et pressante, son problème principal. S'il peut, à peu près, se poser en ces termes, les données manquent pour en formuler un énoncé plus précis. On parlera peut-être du clan héroïque comme on parle du clan totémique. Sur les rapports de l'un à l'autre je souhaite que d'autres nous renseignent. Mais ce n'est pas la tradition celtique qui les mettra en mesure de nous instruire là-dessus comme il faut.

H. HUBERT.

L'ÉNIGME DE LA SECONDE ÉPÎTRE AUX THESSALONIENS

Le petit écrit qui nous a été transmis sous le titre de « Seconde épître de l'apôtre Paul aux Thessaloniens » ne présente pas, si on le considère en lui-même, d'exceptionnelles difficultés d'interprétation. Mais dès qu'on essaye de saisir les relations de cette seconde épître avec la première, on se heurte à une des plus singulières énigmes que présente la littérature du Nouveau-Testament.

I

Rappelons d'abord ce qu'est la première épître aux Thessaloniens dont l'authenticité, un moment contestée par l'école de Tubingue, puis par l'école hollandaise, est aujourd'hui, et à bon droit, reconnue par l'immense majorité des critiques.

A la fin de 49 ou au début de 50¹, quittant Philippies à la suite d'incidents tumultueux que sa prédication avait provoqués, Paul vint à Thessalonique, l'actuelle Salonique, la seconde ville d'Europe où fut fondée une église importante. D'après les Actes (17, 2) il y enseigna dans la synagogue pendant trois sabbats et convertit quelques Juifs, un grand nombre de Grecs prosélytes et quelques femmes en qui il faut vraisemblablement voir des païennes, puisqu'elles ne sont confondues ni avec les Juifs ni avec les prosélytes (17, 4). Les données de l'épître permettent d'affirmer que les païens d'origine n'étaient pas seulement représentés dans l'église

1) Pour la justification des dates que nous adoptons nous nous permettons de renvoyer à notre *Essai sur la chronologie paulinienne*, Revue, tome LXV, mai-juin 1912.

de Thessalonique mais qu'ils en formaient la majorité. Le cadre assigné à la prédication de Paul par le livre des Actes doit donc être élargi : l'apôtre dut enseigner ailleurs encore qu'à la synagogue. L'intimité des liens que l'épître nous révèle entre lui et la jeune église et, d'autre part, le fait que pendant qu'il était à Thessalonique, Paul reçut par deux fois des subsides de Philippiques (*Phil.*, 4, 16) obligent à considérer comme trop brève la durée de trois sabbats assignée au séjour de Paul à Thessalonique.

L'épître et le livre des Actes s'accordent sur ce point que l'apôtre fut contraint de quitter précipitamment Thessalonique à un moment où l'église ne lui paraissait pas encore en état de se passer de ses soins et de sa direction. Le rédacteur des Actes paraît avoir abrégé, jusqu'à le rendre sur certains points incompréhensible, le récit des circonstances qui amenèrent le départ de Paul. Il semble aussi qu'il se soit attaché à faire passer des païens aux Juifs la responsabilité des incidents survenus. Divers indices donnent, en effet, à penser que ce fut une décision de l'autorité romaine et non seulement l'hostilité des Juifs qui obligea Paul à quitter Thessalonique et qui l'empêcha d'y revenir aussitôt qu'il l'aurait désiré. Jason qui donnait l'hospitalité aux missionnaires dût comparaître devant les magistrats et verser une caution. Nous ne savons pas au juste ce que devait garantir cette caution, peut-être la promesse de faire partir les étrangers dont la présence avait occasionné des troubles. Lorsque les incidents qui s'étaient produits à Thessalonique eurent leur répercussion à Bérée, Paul dut quitter non seulement la ville mais la province et lorsque, d'Achaïe, il voulut y revenir il ne le put à cause de l'opposition de Satan (*I Thess.*, 2, 18), c'est-à-dire d'un obstacle infranchissable. Tout cela donne l'impression que Paul à Thessalonique s'est heurté à autre chose encore qu'à l'hostilité des Juifs.

En quittant Thessalonique Paul se rendit à Bérée, petite ville du voisinage, d'où il comptait, si les circonstances s'y prêtaient, revenir facilement à Thessalonique. L'apôtre re-

cut des Juifs de Bérée un accueil auquel il n'était pas habitué ; il put constituer parmi eux une petite communauté (*Actes*, 17, 10-12). Le témoignage des Actes est ici en contradiction frappante avec la théorie du rédacteur sur les relations de l'apôtre avec les Juifs. C'est là une garantie de sa valeur.

L'activité d'émissaires juifs venus de Thessalonique obligea Paul à quitter la Macédoine. Sans laisser au mouvement que ces émissaires devaient provoquer le temps de se développer, les frères de Bérée firent partir Paul et l'accompagnèrent jusqu'à Athènes. L'apôtre seul paraît avoir été visé puisqu'à son départ Silas et Timothée purent rester à Thessalonique sans y être inquiétés (*Actes*, 17, 13-15). Les compagnons de Paul devaient le rejoindre à Athènes (*Actes*, 17, 15). L'apôtre se résigna pourtant à rester seul dans cette ville et, le projet qu'il avait fait par deux fois de retourner à Thessalonique n'ayant pu aboutir, il chargea Timothée d'aller visiter l'église de sa part¹. Silas doit avoir été en même temps chargé d'une mission analogue, aussi en Macédoine.

C'est à Corinthe que Paul fut rejoint par Timothée et reçut par lui des nouvelles de Thessalonique (*Actes*, 18, 5). Ces nouvelles étaient probablement orales puisque dans son épître l'apôtre ne fait pas allusion à une lettre qu'il aurait reçue des Thessaloniens.

Les renseignements donnés par Timothée étaient, d'une manière générale, satisfaisants (*1 Thess.*, 2, 19 ; 3, 6-8 ; 4, 9). Ils révélaient cependant que, sur quelques points, les Thessaloniens avaient besoin des exhortations et des directions de l'apôtre. A défaut d'une visite, provisoirement encore impossible, Paul écrit aux Thessaloniens pour leur exprimer les sentiments qu'il a pour eux et pour « remédier aux déficits de leur foi » (3, 10).

1) Il ne semble pas que la mission confiée à Timothée ait été déterminée par des nouvelles ou par une lettre que Paul aurait reçues de Thessalonique.

II

Toute la première partie de la lettre de Paul est consacrée à une apologie de sa personne, du rôle qu'il a joué à Thessalonique, des conditions dans lesquelles il en est parti. Certaines personnes attaquaient donc l'apôtre à propos de son départ. Elles le présentaient sans doute, comme un de ces rhéteurs qui allaient de ville en ville, flattant les gens, prononçant des discours captieux et subtils pour s'assurer profits, honneurs et influence, indifférents d'ailleurs à ce qu'ils enseignaient et incapables de faire le moindre sacrifice pour les doctrines qu'ils prêchaient, tout disposés au contraire à fuir si le moindre péril se dessinait¹, sans se préoccuper de ceux qui s'étaient attachés à eux.

Nous ne savons pas si les calomniateurs de l'apôtre étaient des Juifs ou des païens : ils doivent en tous cas être cherchés en dehors de l'église puisque Paul ne les vise pas personnellement, mais s'adresse seulement à des gens qui auraient pu, à la longue, se laisser influencer par les calomnies qu'ils entendaient répéter.

Dans le domaine de la vie morale, l'apôtre éprouve le besoin d'insister dans sa lettre sur trois points. Il y a d'abord ce qu'il exprime par le terme général d'ἀγλαυμός qui comporte à la fois la pureté morale et l'honnêteté (4, 3-8). La débauche et l'injustice, que les moralistes stoïciens regardaient comme les deux vices fondamentaux obligeaient les prédicateurs chrétiens à une vigilance et à des efforts de tous les instants. Il ne semble pas que des faits particuliers de débauche ou de malhonnêteté se soient

1) Paul répond à ces accusations en rappelant que s'il n'est pas revenu à Thessalonique, comme il en avait par deux fois formé le projet, c'est que Satan s'y est opposé. Les lecteurs de l'épître devaient très bien savoir quels étaient les obstacles auxquels Paul faisait ainsi allusion. Il affirme aussi son intention de revenir à Thessalonique dès que ce sera possible (3, 10-11). Il rappelle enfin le désintéressement dont il a fait preuve à Thessalonique.

produits à Thessalonique comme plus tard il devait s'en produire à Corinthe. L'apôtre craint seulement que les Thessaloniciens n'aient pas suffisamment rompu avec certaines habitudes de leur ancienne vie païenne, peut-être avec certaines fréquentations qui les exposaient à retomber dans des fautes comme celles qu'il leur recommande d'éviter.

Paul insiste en second lieu sur la nécessité de l'ordre, de la tranquillité et du travail (4, 10b-12). Il se peut que la tendance à la turbulence et à l'oisiveté que cette recommandation révèle chez les Thessaloniciens ait été en relation avec l'empire que les préoccupations eschatologiques exerçaient sur leurs esprits.

Paul recommande enfin les égards qu'il faut avoir pour les prédicateurs de l'évangile et les chefs de la communauté (5, 12 s.) Timothée avait d'autre part signalé à l'apôtre deux questions, d'ailleurs connexes, qui préoccupaient vivement les Thessaloniciens et sur lesquelles ils souhaitaient sans doute recevoir ses enseignements. L'une était relative au sort des morts, l'autre au moment de la parousie. Dans l'ardeur de leur foi nouvelle les chrétiens de Thessalonique avaient pensé sans doute que la victoire remportée par le Christ arriverait avant leur mort à son plein épanouissement par le retour glorieux du Seigneur, et par l'entrée des élus dans son royaume. La mort de plusieurs d'entre eux¹ était venue troubler leur foi. Le sort des disparus les inquiétait. Ceux qui n'assisteraient pas au retour du Christ ne seraient-ils pas, se demandaient-ils, exclus de son règne ? Paul qui, à ce moment-là, paraît encore admettre que la parousie se produira de son vivant essaye de calmer leurs craintes. Les morts, dit-il, (il ne s'agit que des croyants morts) ressusciteront pour s'unir à leurs frères vivants et tous ensemble seront enlevés dans les airs à la rencontre du Seigneur pour être associés à son triomphe (4, 13-18). Quant au moment de la parousie, Paul rappelle l'enseignement donné

1) Rien n'autorise à penser qu'il s'agisse de la mort de martyrs.

par lui. Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, comme les douleurs de l'enfantement pour la femme enceinte¹. De cet enseignement l'apôtre tire une exhortation à la vigilance (5, 1-11).

La lettre qui contient les conseils et les instructions, qui viennent d'être résumés, est un écrit très simple où la pensée se déroule sans ces à coups et ces heurts qu'on rencontre dans d'autres épîtres quand l'apôtre, en présence d'une situation complexe, désireux de répondre à l'avance aux objections qu'il prévoit, écrit, ou plutôt dicte, sous l'empire d'une violente émotion.

L'épître est une exhortation, non un plaidoyer : l'accord fondamental de l'écrivain et de ses lecteurs se manifeste dans le fait que quatorze fois Paul appelle les Thessaloniens « ses frères », que cinq fois il dit « comme vous le savez », et trois fois « comme aussi vous le faites ». L'épître, cependant, est écrite avec une certaine émotion où s'exprime l'inquiétude dans laquelle Paul a été au sujet de l'église de Thessalonique, le désir qu'il a eu et qu'il a encore, sans pouvoir le satisfaire, de venir la visiter, la joie que lui ont fait éprouver les nouvelles favorables reçues par l'intermédiaire de Timothée. Cette émotion explique que quatre fois l'apôtre passe sans transition du ton épistolaire à la prière (1, 2; 2, 12; 3, 11; 5, 23).

III

Autant la situation que suppose la première épître aux Thessaloniens est claire et limpide, autant le contenu de l'épître répond aux préoccupations que l'apôtre devait naturellement éprouver, autant, par contre, tout devient obscur et compliqué quand de la première épître on passe à la seconde.

Cette lettre s'ouvre par une salutation qui comporte les mêmes éléments que celle de la première épître, mais avec un

1) Cette image montre que le moment précis de la parousie seul est inconnu mais qu'on la sait imminente.

peu plus d'ampleur (1, 1-2), puis vient un développement dans lequel l'auteur rend grâce à Dieu de ce que la foi de ses lecteurs progresse et de ce que leur charité s'accroît. Il peut se louer d'eux dans toutes les églises à cause de la constance dont ils font preuve en face des persécutions. Lorsque le Christ paraîtra, le juste jugement de Dieu se manifestera par le châtiment des persécuteurs et l'entrée des fidèles dans le royaume. L'auteur termine ce développement en demandant à Dieu de rendre ses lecteurs dignes de l'appel dont ils ont été les objets (1, 3-12).

Cette allusion au jugement dernier introduit le développement sur la parousie qui, à tous égards, constitue le centre de l'épître. Il est d'abord question du moment de la parousie : les fidèles ne doivent pas se laisser émouvoir comme si le moment de la parousie était imminent. La fin du monde ne peut venir avant que se soit produit l'apostasie et que n'ait été manifesté l'homme d'iniquité, le fils de la perdition, en un mot, l'antichrist. Ce personnage s'établira dans le temple de Dieu et se donnera lui-même pour Dieu. L'auteur rappelle qu'il a déjà enseigné ainsi alors qu'il se trouvait auprès de ses lecteurs (2, 1-5). Il ajoute — et ceci paraît quelque chose de nouveau — que le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre mais qu'il est retenu par le *κατέχων*. Les lecteurs savent évidemment quelle est la puissance qui est ainsi désignée¹. Quand ce *κατέχων* aura disparu, alors apparaîtra l'homme d'iniquité, que, lors de sa parousie, le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche. Mais avant de disparaître l'antichrist exercera à l'égard de beaucoup de gens une grande puissance de séduction (2, 6-12).

L'allusion à la victoire finale du Christ amène l'auteur à rendre grâce à Dieu de ce que ses lecteurs et lui-même sont destinés au salut, à la sanctification et à la foi. Il tire de là une exhortation à la persévérance et cette exhortation se termine par une prière (2, 13-17).

1) Il s'agit vraisemblablement de l'empire romain qui maintient l'ordre dans le monde.

Le dernier chapitre de l'épître est une conclusion parénétique. L'écrivain sollicite les prières de ses lecteurs pour l'œuvre qu'il accomplit. De son côté il demande à Dieu d'affermir l'amour dans leurs cœurs (3, 1-5). Rappelant son enseignement et son exemple il recommande le travail qui doit permettre aux chrétiens de mener une vie paisible (3, 6-12). Il termine par l'exhortation à ne pas se lasser de faire le bien et par l'invitation à avertir ceux qui n'obéiront pas à la lettre et à les reprendre (3, 13-15), puis vient la doxologie finale (3, 16) et une salutation autographe qui garantit l'authenticité de l'épître (3, 17-18).

Il y a, on le voit, dans cette lettre bien peu de détails concrets qui permettent de se représenter d'une manière vivante la situation de l'église à laquelle l'auteur s'adresse.

IV

Au point de vue de la langue les deux épîtres aux Thessaloniens sont très proches l'une de l'autre. On a parfois, notamment dans l'école de Tubingue, tiré argument contre leur authenticité en particulier contre celle de la première, du fait que la langue n'en est pas, de tous points, identique à celle des quatre grandes épîtres. L'argument n'a pas la portée qu'il paraît avoir au premier abord et cela pour deux raisons. D'abord les quatre grandes épîtres (Romains, I et II Corinthiens, Galates) ne forment pas une masse suffisante pour qu'on puisse d'après elles établir un canon immuable de la langue paulinienne. Ces épîtres présentent d'ailleurs si peu d'homogénéité entre elles que, si, au point de vue de la langue on en compare une à l'ensemble des trois autres, on ne constate pas de moindres différences qu'entre la première aux Thessaloniens ou l'épître aux Philippiens par exemple et le bloc des grandes épîtres. En second lieu, les épîtres aux Thessaloniens sont antérieures à l'époque des grandes luttes et leur caractère simplement parénétique explique les no-

tables différences qu'elles présentent avec des épîtres où l'élément polémique et par conséquent la discussion occupe une place centrale¹.

Il faut, au point de vue de la langue, porter sur la seconde épître aux Thessaloniens le même jugement que sur la première. Dans une étude sur le vocabulaire de Paul, Nägeli² arrive à cette conclusion qu'en somme les données lexicographiques ne fournissent d'argument ni pour ni contre l'authenticité de la seconde épître.

Quant au style, tous les critiques, même les partisans de l'authenticité, ont remarqué une certaine différence entre les deux lettres. Le ton de la seconde a quelque chose de plus grave, de plus solennel, on serait presque tenté de dire de plus officiel, que celui de la première. Ce ton n'est pas sans analogies avec celui qu'on trouve dans certaines parties de la seconde épître aux Corinthiens et on pourrait, pour cela, être tenté d'en chercher la raison dans quelque refroidissement qui se serait produit dans les relations de l'apôtre avec les Thessaloniens. Cette explication se heurte toutefois à une grave difficulté, c'est que notre épître ne fait allusion à aucun incident ni à aucun malentendu qui serait survenu entre les Thessaloniens et l'apôtre.

V

Avant de rechercher s'il est possible de comprendre l'épître que nous étudions comme la seconde lettre de l'apôtre, aux chrétiens de Thessalonique, il convient d'examiner l'hypothèse émise dès le xvii^e siècle par Hugo Grotius³, d'après laquelle l'ordre traditionnel des épîtres aux Thessaloniens devrait être renversé.

1) Ainsi s'explique, d'autre part, l'absence presque totale de citations de l'Ancien-Testament dans la première épître aux Thessaloniens.

2) Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Goettingen, 1905, p. 80.

3) L'hypothèse a été reprise au xix^e siècle par divers critiques, entre autres par Renan.

A priori, l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Les épîtres de Paul nous sont parvenues rangées dans l'ordre de grandeur décroissante. Il suffisait donc que la première en date des épîtres aux Thessaloniens ait été plus courte que la seconde pour qu'elle fût placée après elle. Pourtant, Marcion, qui n'observait pas l'ordre de grandeur décroissante, donnait lui aussi, pour les épîtres aux Thessaloniens, l'ordre qui est devenu traditionnel.

Les partisans de l'antériorité de la seconde épître ont cru reconnaître qu'il était question dans cette épître de persécutions actuelles¹, tandis que la première parlerait de persécutions passées². Cet argument suppose que les deux épîtres visent les mêmes événements. Il ne tient pas compte du fait que la persécution peut s'être calmée un moment puis avoir repris³. La recrudescence de la persécution expliquerait très bien que Paul, après avoir formé le projet d'aller à Thessalonique, ait dû y renoncer. Il faut ajouter, d'ailleurs, que si dans la première épître (I. 2, 14) Paul parle au passé des persécutions subies par les Thessaloniens⁴, cela ne prouve nullement que ces persécutions aient cessé. Il les compare à celles que les Juifs de Judée ont provoquées et exercées, et dans le même passage parle de l'hostilité des Juifs contre l'œuvre de Dieu et contre lui-même comme d'une hostilité permanente dont il subit encore les effets. Cela déjà autoriserait à penser que les persécutions ne sont pas terminées. Il y a plus : Paul donne comme un des motifs de l'envoi de Timothée à Thessalonique le désir d'exhorter les fidèles à ne pas être ébranlés « dans ces persécutions » (3, 3). Cette indication va directement contre l'idée que la persécution

1) « Les persécutions que vous supportez » (αἵς ἀνέχεσθε I, 4), « le royaume pour lequel vous souffrez » (ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε I, 5).

2) Paul compare l'église de Thessalonique aux églises de Judée et dit : Vous avez souffert (ἐπάθετε) de vos concitoyens ce qu'eux (les chrétiens de Judée) ont souffert des Juifs (2, 14).

3) Comme elle devait encore reprendre avec une intensité toute nouvelle en 55-56 (II Cor., 8, 1 s.).

4) Ce qui pourrait d'ailleurs être un aoriste épistolaire.

avait complètement cessé au moment de la rédaction de la première épître.

On a aussi cru trouver dans la première aux Thessaloniens une allusion à une lettre antérieure dans laquelle on pourrait reconnaître notre seconde épître. Il s'agit notamment du passage 4, 11, où l'exhortation à mener une vie paisible et laborieuse est suivie des mots καθὼς ὑμῖν παραγγελάμεν. Paul fait certainement allusion à un enseignement autrefois donné par lui sans qu'on puisse préciser si cet enseignement était écrit ou oral. Les termes de παραγγελία et de παραγγέλλειν se trouvent assez fréquemment dans les évangiles synoptiques et dans les Actes où ils sont toujours employés à propos d'enseignements ou d'instructions donnés oralement. Dans la première épître aux Corinthiens παραγγέλλειν est employé une fois à propos d'un enseignement donné par le Christ et transmis par l'apôtre (7, 10), une autre fois à propos des enseignements donnés dans l'épître elle-même (11, 17). Dans la seconde épître aux Thessaloniens le terme se trouve trois fois à propos d'exhortations contenues dans l'épître (3. 4. 6. 12), une fois à propos de l'enseignement oral de l'apôtre (3, 10). Dans la première épître à Timothée la même expression est employée une fois à propos d'une recommandation de l'épître (6, 13) et quatre fois à propos de l'enseignement que doit donner Timothée (1, 3; 4, 11; 5, 7; 6, 17). Enfin dans la première épître aux Thessaloniens (4, 2) on trouve un cas de l'emploi du substantif παραγγελία à propos de l'enseignement oral de l'apôtre. C'est donc l'idée d'enseignement oral qui prédomine dans les termes de παραγγέλλειν, παραγγελία sans que cependant la notion d'enseignement écrit soit exclue. Le passage *I Thess.*, 4, 11 ne constitue donc, en tous cas, pas une preuve que l'épître qui le contient avait été précédée d'une autre lettre de Paul aux Thessaloniens.

Les raisons par lesquelles on a voulu justifier une modification de l'ordre traditionnel des épîtres aux Thessaloniens ne sont donc nullement décisives. Il y a par contre des

indices très nets en faveur du maintien de cet ordre, à supposer, bien entendu, que les épîtres soient toutes deux authentiques et toutes deux adressées aux Thessaloniens. Dans la première épître (1, 2 s.) Paul remercie Dieu pour la foi des Thessaloniens, c'est-à-dire pour l'existence même, en d'autres termes, pour la fondation de l'église. Dans la seconde épître (1, 3 s.) il ne parle que de son accroissement. La première épître (1, 7) parle seulement de croyants en Achaïe ce qui autorise à penser qu'il n'y avait pas encore d'églises constituées à ce moment là. Au moment de la composition de la seconde lettre (1, 4) Paul paraît être entouré de tout un cercle d'églises.

Il faut enfin signaler un passage de la seconde épître qui, s'il était vraiment primitif, établirait nettement que l'épître qui le contient a été précédée d'une autre lettre aux mêmes destinataires. C'est le passage où Paul exhorte les Thessaloniens à tenir fermement « les enseignements qu'ils ont reçus soit oralement, soit par une lettre de lui » (2, 15). Ces mots ne peuvent être rapportés à la seconde épître elle-même puisqu'ils visent un enseignement qui a été donné dans le passé... Mais il y aura lieu de revenir sur ce texte.

VI

Nous avons intentionnellement laissé de côté jusqu'ici un des principaux arguments invoqués en faveur de la priorité de la seconde épître aux Thessaloniens. Il touche, en effet, à une question si importante qu'elle doit être examinée à part. C'est celui qui est tiré de la forme particulière que revêt la salutation finale dans la seconde épître.

La bénédiction (3, 16,) est suivie de la notice suivante : « La salutation est de ma propre main, à moi, Paul, c'est un

1) Cet argument ne vaut que si on suppose, ce qui n'est d'ailleurs pas rigoureusement prouvé par l'épître elle-même, que la seconde lettre a été écrite au même endroit que la première.

signe dans toutes mes lettres, c'est ainsi que j'écris » (3, 17) puis vient une seconde formule de bénédiction. On a pensé parfois que Paul n'aurait eu aucun besoin de signaler particulièrement la manière dont il signait ses épîtres si ceux à qui il s'adressait avaient déjà connu, par une première lettre de lui, ses habitudes épistolaires.

Authentique ou non la notice qui nous occupe ne peut viser qu'une habitude constante de l'apôtre. Le « signe » ce n'est donc pas la formule du *verset 17* (« La salutation est de ma propre main, de moi, Paul ») qui ne se trouve sous une forme identique que dans la première épître aux Corinthiens (16, 21) et dans l'épître aux Colossiens (4, 18) ; ce doit donc être le fait que la salutation finale, à la différence de ce qui la précède, est écrite de la propre main de Paul. Le fait est signalé dans l'épître aux Galates (6, 11) par une allusion aux grands caractères tracés par la main de l'apôtre. Les autres épîtres devaient aussi contenir de ces salutations autographes suffisamment reconnaissables à la différence d'écriture pour qu'il ne fut pas indispensable de les signaler expressément¹.

Ce qu'il y a de particulier dans la salutation de la seconde épître aux Thessaloniens c'est que Paul souligne et signale expressément l'usage qu'il suit constamment dans ses épîtres. Rien n'oblige, ou même n'autorise, à penser que ce soit parce que les Thessaloniens n'avaient pas encore reçu de lettres de lui. Les Galates n'en avaient pas reçu avant celle qui nous a été conservée et pourtant Paul n'y relève pas sa manière de terminer ses lettres. Il faut plutôt penser qu'il y avait dans la situation de l'église de Thessalonique quelque particularité qui justifiait ou qui appelait une mention spéciale des habitudes de Paul. Ce n'est pas là une simple conjecture.

1) Ce pourrait être, dans I Thess., 5, 25-28 ou 5, 26-28 ; dans Phil., 4, 23 ou 4, 21-23 ou encore 4, 10-23 ; dans II Cor., 13, 11-13 (?). Pour l'épître aux Romains il est difficile d'émettre une opinion, le texte de la fin de l'épître ayant été fortement altéré. L'habitude de Paul n'est pas isolée, dans l'antiquité on en trouve certains exemples dans les papyrus. Cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 2^e éd. Tübingen, 1909, p. 108, n. 5.

Dans le passage où il met ses lecteurs en garde contre la croyance à l'imminence de la parousie, l'apôtre énumère ainsi les causes qui pourraient les troubler : l'esprit (c'est-à-dire, vraisemblablement, la révélation de quelque prophète), une parole (c'est-à-dire une parole de Paul ou, plus probablement, du Seigneur lui-même que l'on croyait devoir interpréter comme une annonce de la proximité de la fin) et, en dernier lieu, « une lettre comme si c'était nous » δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν (2, 2). Ce dernier terme peut aussi bien viser une lettre inauthentique propagée sous le nom de l'apôtre qu'une lettre émanant de lui, mais interprétée à tort comme annonçant l'imminence de la parousie. A l'appui de cette dernière manière de voir on pourrait faire remarquer que dans les deux premières hypothèses envisagées (l'esprit, une parole) l'auteur ne songe pas à rejeter, en principe, l'autorité invoquée, mais se borne à contester l'interprétation qu'il en suppose donnée à Thessalonique. Mais — et ceci nous paraît décisif — si Paul estimait qu'une lettre de lui avait été mal comprise se serait-il borné à une allusion assez vague n'aurait-il pas plutôt précisé quelle était sa véritable pensée¹ ? Il faut donc, pensons-nous, admettre que dans le passage qui nous occupe Paul envisage, à titre d'hypothèse, le cas où les Thessaloniens seraient troublés par une épître qu'ils auraient prise ou qu'on leur aurait fait prendre pour une lettre de lui. Si une telle hypothèse a pu seulement effleurer l'esprit de l'apôtre² on comprend qu'en ajoutant sa salutation autographe il ait précisé que cette salutation était un signe auquel on pouvait reconnaître une lettre venant vraiment de lui. Il n'y a donc rien dans la salutation de la seconde épître aux Thessaloniens qui donne à penser que cette épître n'ait pas pu être précédée d'une autre lettre

1) Comme il rectifie dans *1 Cor.*, 5, 9 s. l'interprétation donnée de ce qu'il avait écrit dans une lettre précédente.

2) Il ne s'y est, en tous cas, pas arrêté. Il n'aurait pas manqué, sans cela, de porter un jugement sévère sur ceux qui auraient eu recours à un tel procédé.

de l'apôtre aux mêmes destinataires. Il n'y a rien non plus dans cette salutation qui fournisse d'indice formel pour ou contre l'origine paulinienne de l'épître. Authentique la formule s'explique d'elle-même, inauthentique elle est une imitation un peu accentuée des salutations de *I. Cor.*, 16, 21, et de *Col.*, 4, 18.

Il faut, d'autre part, reconnaître que la mention même hypothétique d'une lettre inauthentique qui aurait troublé les Thessaloniciens, sans qu'il soit en même temps fait allusion à la lettre authentique adressée par Paul, est une objection très grave et presque décisive au fait que la seconde épître ait pu être précédée d'une autre lettre aux mêmes destinataires.

Le fait ici constaté est en contradiction formelle avec l'allusion à une première lettre que nous avons relevée dans *II Thess.*, 2, 15. Il y a là une véritable antinomie qui ne peut être résolue par la simple confrontation des textes.

VII

Une autre difficulté non moins grave est qu'on n'aperçoit pas de relation organique entre les deux épîtres au point de vue de la situation qu'elles supposent à Thessalonique et des relations qu'elles révèlent entre l'apôtre et les membres de l'église.

La première épître est adressée à une église sortie du paganisme et si peu familiarisée avec les vues d'avenir qui formaient le centre de la pensée religieuse juive qu'elle a besoin de recevoir un enseignement élémentaire sur ce point. La seconde épître suppose, au contraire, des lecteurs initiés au détail de la pensée apocalyptique juive notamment à la théorie de l'antichrist¹.

Dans les deux épîtres l'auteur se loue de la foi et de la charité de l'église, de sa persévérance dans la persécution

1) Nous reviendrons plus loin sur l'eschatologie des deux épîtres.

(I, 2, 13 s., II, 1, 3-8). Le seul conseil positif que donne la seconde épître en dehors de son enseignement eschatologique est celui de la tranquillité et du travail (II, 3, 6 s.). La même recommandation se trouve aussi dans la première épître (I, 4, 10 s.).

Mais il y a, dans la première lettre, des traits importants auxquels rien ne correspond dans la seconde. C'est, par exemple, l'exhortation à la sanctification que Paul donne au *chapitre 4* avec tant d'insistance, non qu'il ait sur ce point des reproches positifs à adresser à ses lecteurs, mais parce qu'il sait à quels dangers et à quelles tentations sont exposés des gens qui récemment encore étaient païens. C'est encore l'absence, dans la seconde épître, de tout équivalent à la préoccupation évidente de Paul de répondre dans sa première lettre aux calomnies répandues contre lui à Thessalonique. Si, dans la seconde épître, l'apôtre rappelle sa conduite, notamment le fait qu'il a travaillé de ses propres mains (3, 6 s.), ce n'est pas pour se défendre, c'est pour se proposer en modèle aux Thessaloniens.

Les deux épîtres ne révèlent donc pas des situations identiques et rien n'autorise à penser à des incidents qui auraient modifié la situation après la rédaction de la première. La seconde épître fait seulement allusion, et de la manière la plus vague, au fait que l'auteur a entendu dire qu'il y avait à Thessalonique des gens vivant dans l'oisiveté et dans le désordre (3, 11). Paul se serait exprimé autrement si les nouvelles qu'il avait reçues avaient modifié sensiblement l'idée qu'il se faisait des chrétiens de Thessalonique. On ne peut non plus imaginer que l'apôtre en écrivant la seconde épître ait ignoré la situation exacte à Thessalonique et notamment l'effet produit par sa première lettre. Il est facile, en effet, de constater que rien dans l'épître ne trahit de l'incertitude ou de l'ignorance sur l'état de l'église¹.

1) Les deux épîtres ne nous révèlent presque rien sur la situation dans laquelle se trouve l'auteur au moment où il les écrit. Timothée et le porteur (qui n'est pas désigné) de la seconde épître étaient vraisemblablement chargés

Ce qui est vrai de la situation supposée par les deux épîtres l'est aussi — et d'une manière peut-être plus frappante encore — de ce qu'elles nous font connaître des relations de l'auteur avec ses correspondants.

La première épître trahit des relations particulièrement cordiales, le ton en est affectueux, c'est une effusion du cœur. La seconde révèle aussi de bonnes relations, mais avec moins d'intimité. Sans qu'on puisse parler de malentendu ou de froideur le ton est plus officiel, moins familier, moins personnel. La note d'émotion qui donne tant de charme à la première épître manque. Il y a quelque chose de moins spontané, de plus guindé, de plus solennel qu'ont noté tous les commentateurs de l'épître. L'auteur commande en maître plus qu'il n'exhorte fraternellement. De là des allusions relativement fréquentes dans une lettre si courte à l'enseignement donné par lui (2, 5. 15; 3, 10.) De là aussi l'avertissement solennel contre ceux qui n'obéiraient pas aux ordres de l'épître : « Si quelqu'un n'écoute pas la parole de notre épître signalez-le afin de ne pas avoir de relations avec lui pour qu'il soit repris » (3, 14).

Il n'y a rien dans ce qui vient d'être noté qui donne aux relations entre l'auteur et les destinataires un caractère tel que cet auteur ne puisse pas être Paul. Seulement, si l'auteur est Paul et si les destinataires sont les Thessaloniens, on ne comprend pas ce qui a donné à leurs relations ce caractère nouveau, l'hypothèse d'un incident entre les Thessaloniens et l'apôtre étant exclue par l'absence de toute indication en ce sens dans la seconde épître.

Il reste à nous demander si l'explication de la différence de ton constatée ne doit pas être cherchée du côté de Paul.

de renseigner oralement les destinataires des épîtres. Nous savons seulement par la première épître que l'auteur a dû passer récemment par Athènes (3, 1). La mention qui est faite, par deux fois, de l'Achaïe (1, 5. 7), autoriserait peut-être, même en l'absence des renseignements fournis par les Actes, à supposer que l'apôtre est à l'œuvre dans cette province. La seconde épître révèle seulement que l'auteur est à l'œuvre au milieu d'églises (1, 4) et qu'il a affaire à de redoutables adversaires (3, 1. 2).

Il s'est bien trouvé un critique¹ pour expliquer le contraste entre les deux parties de la seconde épître aux Corinthiens par une nuit d'insomnie de l'apôtre ! Adopter une telle explication c'est, en réalité, renoncer à toute explication puisque c'est faire intervenir une inconnue de nature essentiellement invérifiable. On ne pourrait, en tous cas, être autorisé à le faire que si les situations supposées dans les deux textes ou les deux parties de textes considérés étaient identiques de part et d'autre. Tel n'est pas le cas, nous l'avons vu, pour les deux épîtres aux Thessaloniens.

On ne peut donc échapper à cette conclusion que, tant au point de vue de la situation supposée, qu'à celui des relations entre Paul et ses lecteurs on ne trouve aucun lien organique entre les deux épîtres aux Thessaloniens.

VIII

Cette indépendance quant aux situations supposées et quant aux relations entre auteur et destinataires rend d'autant plus frappante la parenté littéraire qu'il y a entre les deux épîtres. Cette parenté est telle qu'on n'en peut trouver d'aussi étroite entre deux autres livres du Nouveau-Testament, pas même entre les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens qu'on a pu cependant appeler des épîtres jumelles. A part le développement eschatologique et les notices épistolaires, tout le contenu de la seconde épître aux Thessaloniens n'est qu'extrait, paraphrase ou développement de la première. Ce fait a été mis en lumière par Wrede². Tous les critiques le reconnaissent. Ils diffèrent seulement sur la manière de l'interpréter. Les uns l'expliquent en rapprochant autant que possible la composition des deux épîtres, ce qui rend la différence de situation encore plus inexplicable. Les

1) Lietzmann.

2) Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht*, Leipzig, 1903, T. U. N. F. IX 2.

autres reconnaissent dans ces contacts des imitations. Ils en concluent que la seconde épître a été fabriquée pour propager sous le patronage de Paul une eschatologie différente de la sienne. Mais, nous le verrons, la thèse de l'inauthenticité se heurte, d'autre part, à de sérieuses difficultés. Si on ne parvient pas à les résoudre il faut, pour éviter l'idée absurde de Paul relisant un vieux brouillon et se copiant lui-même¹, se résigner à tellement rapprocher la composition des deux épîtres que Paul ait encore eu la première toute présente à l'esprit au moment où il écrivait la seconde. Mais, dans la mesure où ce rapprochement explique la parenté littéraire des deux épîtres, il rend plus énigmatique l'absence de tout lien organique entre les situations qu'elles supposent. C'est là encore une antinomie du problème de la seconde épître aux Thessaloniens.

IX

Nous avons noté que le seul développement original de la seconde épître est celui qui est consacré à l'eschatologie. Il a paru à beaucoup de critiques que les enseignements eschatologiques des deux épîtres étaient, non seulement différents l'un de l'autre, mais encore contradictoires.

Réduit à ses traits essentiels l'enseignement eschatologique de la première épître est le suivant : les chrétiens morts avant le retour du Christ ressusciteront pour bénéficier de son avènement. Quant au moment où le drame final se produira, on sait seulement qu'il est imminent, on ne peut en connaître l'instant précis.

Dans la seconde épître l'auteur combat la croyance à l'imminence de la parousie. La fin ne peut venir tant que l'anti-christ ne s'est pas manifesté. S'il est déjà mystérieusement à

1) Hypothèse admise par Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e éd. Leipzig, 1900, I, p. 179.

l'œuvre, il y a pourtant une puissance qui le retient encore. La conciliation théorique de ces deux eschatologies ne présente aucune difficulté : la parousie peut être imminente sans que, pour cela, les faits qui doivent nécessairement la précéder se soient déjà produits. L'ignorance peut porter sur le moment où le drame se déclanchera et non sur l'enchaînement nécessaire des divers éléments qui le constituent. Le même homme peut très bien, suivant les dispositions qu'il connaît ou qu'il soupçonne chez ses lecteurs, les exhorter à la vigilance en leur disant que la parousie viendra comme un voleur dans la nuit, ou bien les calmer en leur disant : elle n'est pas encore là. Ainsi il n'y a nulle contradiction entre les enseignements eschatologiques des deux épîtres. Ils répondent à des préoccupations et à des sentiments différents.

Et l'on ne peut songer ici à une évolution qui se serait produite chez les lecteurs sous l'influence de l'enseignement donné par Paul dans la première épître ou de toute autre cause, car on ne comprendrait absolument pas que l'apôtre ne fasse aucune allusion à cette évolution, aux causes qui l'auraient déterminée, aux symptômes par lesquels elle se serait manifestée.

X

Les observations qui précèdent permettent de passer très brièvement sur les principales théories proposées pour expliquer la seconde épître aux Thessaloniens. La thèse de l'authenticité ne peut être admise parce qu'elle oblige à faire appel à une série d'inconnues, en d'autres termes, parce qu'elle laisse sans solution la plupart des difficultés soulevées par l'épître. Le principal argument en faveur de l'authenticité est d'ordre négatif : c'est la difficulté qu'il y a dans l'hypothèse de l'inauthenticité à donner une explication satisfaisante de l'épître.

L'accord est loin d'exister, en effet, entre les partisans de l'inauthenticité sur les conditions et le moment où l'épître

aurait été écrite. Il est facile de se représenter qu'on ait éprouvé le besoin de corriger ou de remplacer l'eschatologie de la première épître aux Thessaloniens à un moment où la question qui se posait n'était plus celle du sort futur de quelques individus exceptionnellement morts avant la parousie et où le problème ne pouvait plus être traité au point de vue de la survie de l'apôtre. Mais la seconde épître a-t-elle été écrite pour remplacer la première ? ou pour prendre place à côté d'elle ? Est-elle antérieure à 70 ? Date-t-elle de la fin du I^{er} siècle ? ou du commencement du second ? Ce sont autant de points sur lesquels l'accord n'est pas fait entre les partisans de l'inauthenticité et on ne voit pas, en somme, comment il pourrait s'établir.

En raison des difficultés auxquelles se heurtent aussi bien la thèse de l'authenticité que celle de l'inauthenticité on s'est parfois demandé si la vérité ne devait pas être cherchée du côté d'une solution moyenne. C'est ainsi qu'on a essayé d'échapper à la difficulté qui résulte de la comparaison des vues d'avenir dans les deux épîtres en considérant le développement eschatologique de la seconde comme interpolé. Mais le document qui resterait après élimination de ce morceau serait bien insignifiant et se présenterait dans des conditions qui ne rendraient que plus insolubles les difficultés soulevées par les relations littéraires des deux épîtres. En outre, il n'y a de trace de suture ou de rédaction ni au commencement ni à la fin du morceau eschatologique.

On a aussi proposé de voir dans la seconde épître une lettre que Paul après avoir dicté la première épître aurait chargé Timothée d'écrire en son nom. Timothée se serait attaché à reproduire le modèle qu'il avait sous les yeux en y introduisant un résumé de l'enseignement eschatologique qu'il avait lui-même donné aux Thessaloniens. Mais si, dans une lettre qui se donne pour auteurs « Paul, Silas et Timothée », la part de Silas et de Timothée peut être minime, il est difficile de comprendre qu'il en soit de même de celle de Paul, étant donné surtout que, dans la salutation, l'apôtre se donne

lui-même — et lui seul — pour l'auteur responsable de l'épître.

XI

En présence de l'impossibilité où se trouve la critique de résoudre à propos de la seconde épître aux Thessaloniens la question : authentique ou inauthentique ? on est tout naturellement amené à se demander si la solution de la difficulté ne doit pas être cherchée dans une manière différente de poser le problème. C'est ce qu'a bien vu Harnack quand il a cherché à édifier une théorie nouvelle sur les destinataires de la seconde épître aux Thessaloniens¹. Il suppose qu'il y avait à Thessalonique deux groupes, en quelque sorte concentriques, l'un judéo-chrétien peu nombreux représentait le premier noyau des convertis, l'autre pagano-chrétien formait la grande masse de l'église. Bien que les deux groupes n'aient pas été opposés l'un à l'autre, chacun gardait sa physionomie propre, et les relations que Paul avait avec les judéo-chrétiens n'étaient pas aussi cordiales et aussi confiantes que celles qu'il avait avec les pagano-chrétiens. La première épître aurait été adressée à l'ensemble de l'église, la seconde envoyée en même temps aux judéo-chrétiens qui risquaient d'être troublés et agités par l'enseignement eschatologique dont les pagano-chrétiens avaient besoin.

Le fait que les judéo-chrétiens formaient comme une petite église dans l'église expliquerait l'invitation de Paul à lire sa première lettre à tous les frères (5, 27).

Un savant anglais Kirsopp Lake² qui a fait sienne la théorie de Harnack a cru pouvoir signaler des indices de divisions dans l'église de Thessalonique. Il cite, par exemple, les passages 1, 3, 12 (Que Dieu vous fasse abonder dans

1) Ad. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs*, Sitzber. der Berl. Akad. d. Wiss., XXXI, 1910, pp. 560-578.

2) Kirsopp Lake, *The earlier epistles of St. Paul*, London, 1911, p. 89.

l'amour, les uns envers les autres et envers tous), 5, 11 (Édifiez-vous pour ne former qu'un corps comme d'ailleurs vous le faites), 5, 15 (Poursuivez le bien les uns envers les autres et envers tous). Mais s'il est vrai que dans tous ces textes Paul présente une unité toujours plus parfaite comme un idéal, rien dans les expressions qu'il emploie n'indique que pour atteindre cet idéal, les Thessaloniens aient à changer de voie et non simplement à persévérer dans celle qu'ils suivent. Nous savons, d'autre part, que là où il avait affaire à des divisions véritables, Paul parlait sur un tout autre ton que celui qu'il emploie dans la première épître aux Thessaloniens. Il suffit de rappeler ici le début de la première épître aux Corinthiens. C'est que l'unité n'était pas une qualité dont l'église aurait pu, à la rigueur, se passer elle était quelque chose d'essentiel, l'unité même du corps du Christ. La division de l'église c'était la négation même du christianisme. Pour Paul elle était intolérable. On n'arrive pas d'ailleurs à se représenter comment deux groupes, non pas hostiles mais distincts l'un de l'autre, auraient pu coexister dans l'église de Thessalonique et entretenir les relations que suppose la vie commune sans aboutir ou bien à la fusion, ou bien à l'hostilité ouverte.

Mais ce n'est pas là la seule difficulté que soulève l'hypothèse de Harnack. On en doit mentionner au moins deux autres qui sont essentielles. La première est que rien dans la seconde épître n'autorise à penser que l'auteur ne s'adresse pas à l'ensemble de l'église. La seconde est que l'hypothèse de Harnack rendrait plus nécessaire encore que la théorie traditionnelle une allusion à la première épître dans la seconde. Conçoit-on que Paul ait pu compléter ou rectifier à l'usage des judéo-chrétiens de Thessalonique l'enseignement eschatologique qu'il leur avait donné, à eux aussi, dans la première épître, sans faire aucune allusion à ce premier développement et sans indiquer pour quelles raisons un nouvel enseignement lui paraissait nécessaire ?

Mais si la théorie de Harnack nous paraît ainsi se heurter

à des difficultés qui obligent à la rejeter, elle a du moins eu le mérite de mettre en lumière ce fait, que la seconde épître aux Thessaloniens ne peut être comprise dans ses relations avec la première que si on rapproche jusqu'à les confondre les moments de composition des deux épîtres.

XII

Si l'examen que nous avons fait des données du problème relatif à la seconde épître aux Thessaloniens ne nous a pas donné l'occasion de rencontrer une théorie satisfaisante, il a permis du moins de fixer un certain nombre de conditions auxquelles une telle solution doit répondre. Il n'y a rien dans l'épître qui oblige, ou même qui autorise, à contester son origine paulinienne; mais il est impossible que la seconde épître ait les mêmes destinataires que la première. Elle doit avoir été écrite à une date très voisine. Enfin la connaissance précise de la tradition apocalyptique juive, que suppose chez les lecteurs le développement eschatologique exclut l'hypothèse de destinataires récemment sortis du paganisme.

Ces déterminations suffisent pour caractériser la physionomie de l'église à laquelle l'apôtre s'adresse. Elles ne permettent cependant pas de déterminer quelle était cette église. On pourrait peut-être penser à celle de Bérée toute voisine de celle de Thessalonique et qui, à la différence des autres églises pauliniennes, s'était recrutée en grande partie dans la synagogue. Il serait tout naturel que Paul, après avoir été rejoint par Timothée à Corinthe, ait pensé aux fidèles de Bérée comme il pensait à ceux de Thessalonique et qu'il leur ait écrit en même temps. La composition simultanée des deux épîtres expliquerait l'étroite affinité littéraire qu'il y a entre elles. La différence des destinataires rendrait compte des divergences qu'il y a entre les deux enseignements eschatologiques.

Il resterait à expliquer comment la lettre aux chrétiens de

Bérée est devenue la seconde épître à ceux de Thessalonique. Nous sommes trop ignorants des conditions dans lesquelles s'est formé le recueil des épîtres pauliniennes pour pouvoir hasarder ici plus qu'une conjecture. On peut supposer que, de bonne heure, les églises voisines ont pris l'habitude de se communiquer des copies des lettres qu'elles avaient reçues de l'apôtre Paul. Au moment où l'on se mit à collectionner les épîtres de Paul, on peut ainsi avoir trouvé dans les archives de l'église de Thessalonique la copie d'une lettre aux chrétiens de Bérée. Il suffit de supposer que la salutation initiale en était perdue pour comprendre comment cette épître est devenue une seconde épître aux Thessaloniciens par l'addition d'une salutation copiée sur celle de la première épître¹.

Maurice GOGUEL.

1) Il se pourrait aussi que, pour bien marquer que cette lettre était la seconde épître aux Thessaloniciens et parce qu'il trouvait étrange qu'elle ne contiint aucune allusion à la première épître, l'éditeur des épîtres ait ajouté dans 2, 15 les mots εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ARNOLD VAN GENNEP. — **En Algérie.** 1 vol. in-12, 217 pages.
Paris, Mercure de France, 1914.

M. Arnold van Gennep est atteint de la passion du collectionneur ; comme on le sait par ses *Études d'ethnographie algérienne*, il a étudié les poteries kabyles, et lorsqu'il trouve dans un musée des décors nouveaux et curieux, il n'a de cesse qu'il n'ait été rechercher sur place les procédés de fabrication. C'est ce qui l'a conduit, en plein mois de juin, dans deux villages perdus de la Grande Kabylie, el-Adjiba et Merkalla, du moins le second, car le premier est resté hors d'atteinte. Que de peines il a dû se donner pour parvenir à destination ! Et la chasse aux pots à Toudja, dans la montagne près de Bougie, et la découverte de poteries blanches avec décors noirs et rouges, du type chypriote ! C'est toute une odyssee. On ne peut qu'admirer la bravoure et l'entrain du jeune archéologue.

Le cimetière musulman de Tlemcen attire son attention. Comme partout les tombes anciennes sont délaissées, abandonnées : « Quand, dans la partie de droite, on ensevelit un mort d'hier, pour tasser la terre on va chercher dans le cimetière de gauche quelques dalles anciennes, qu'on brise, qu'on piétine, qu'on enfonce à plat ». C'est toujours le même procédé d'utilisation immédiate, d'application de la théorie du moindre effort, qui fait que les ruines antiques, inépuisables carrières de pierres toutes taillées, ont disparu quand elles étaient à proximité de centres habités et ne se sont conservées à peu près intactes que lorsque, par bonheur, elles étaient entourées de déserts. Les familles s'éteignent, plus vite dans les villes que dans les campagnes ; quand les morts n'ont plus de descendants qui s'occupent de soigner leurs mausolées, ceux-ci s'effritent bien vite sous l'effort des intempéries. L'islamisme a été un triomphe de l'individualisme sur la vie de clan qui avait constitué la société arabe avant Mahomet ; une fois l'individu disparu, les liens de

la famille ne sont pas assez puissants pour que l'on attache quelque prix à la conservation des monuments funèbres; au bout de quelques années, ils sont abandonnés. Il ne reste debout que les mausolées des grands personnages, surtout ceux des saints; ceux-là sont des buts de pèlerinage, et tant que le saint est en vogue, le sépulcre reste intact. Il y en a justement un de ce côté-là, c'est celui d'Abou-Ishaq et-Tayyâr (le volant), un grand mystique de Tlemcen, qui « resta vingt-quatre ans sans se coucher, passant ses jours à jeûner et ses nuits à veiller; et parfois il s'envolait dans les airs, comme un oiseau ». Il y a là un bassin plein d'une eau que les pèlerins considèrent comme sacrée et boivent avec respect; par malheur, elle n'est point à l'abri des muletiers espagnols, qui sans vergogue y poussent leurs ânes pour les abreuver, au grand scandale des spectateurs. La scène est joliment racontée.

L'auteur est aussi sociologue et anthropologue. A ce double point de vue, ses convictions sont fort hésitantes, et on le conçoit aisément. Est-ce que le cerveau humain acquiert plus de matière grise de génération en génération (p. 170)? Et quel rapport y a-t-il entre ce développement et l'idée de race? Et la formation de cette race, est-elle due à une mutation, c'est-à-dire à une transformation brusque (on voit que M. van Gennep est au courant des dernières recherches de la biologie et des théories de M. de Vries), ou « autrement », c'est-à-dire à une évolution lente? L'évolution, ce fut un dogme biologique pendant une quarantaine d'années; et maintenant, qu'en reste-t-il dans la pensée de l'auteur? Un « autrement », fort méprisant, ma foi. « Dans quelles proportions les qualités spécifiques et les qualités acquises de chacun des conjoints » se transmettent-elles à leurs produits! « Il y a quelques années, on possédait sur ce problème important des opinions qui semblaient définitives. De nouvelles expériences, mieux conduites, ont tout remis en question. » C'est très vrai; mais l'auteur a conservé sa croyance dans l'avenir de la science, et il nous renvoie à l'époque où « les biologistes y verront clair ». Ce ne sera pas tout de suite, car le champ des découvertes à faire est probablement immense; je ne dirai pas infini, car on me prendrait pour un esprit nuageux. Je signale encore une phrase (p. 186): « Connaissant ces lois de la nature, nous sommes devenus ses maîtres ». L'auteur me semble se départir ici de sa prudence de tout à l'heure: voilà deux affirmations singulièrement audacieuses, et dont personne n'oserait mettre la main au feu!

M. V. G. ne s'est pas toujours montré bon prophète (voir p. 190 et 191): « Nous ne risquons d'ailleurs pas d'être balayés par des Barbares...

Vraiment, on ne voit pas quels Barbares pourraient en masse envahir l'Europe. » L'auteur ne se doutait pas de ce que réservait à l'Europe la seconde moitié de l'année où paraissait son livre. « Le système pharaonique » (p. 202) a éclaté dans toute sa laideur.

CL. HUART.

SEYYËD ALI MOHAMMED, dit le Bab. — **Le Béyan persan**, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas, consul de France à Tauris. T. II, III et IV ; in-12, 174, x-162, 1-185 pages. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1913-1914.

Enfin, nous voici en possession de l'œuvre capitale du Bâb, le *Béyan* persan, et cela dans une traduction élégante et fidèle, où l'on retrouve les solides qualités de M. Nicolas, que ses fonctions officielles n'entravent pas dans la série de publications qu'il a consacrées à faire connaître la pensée du réformateur de Chirâz. Ce travail ingrat est d'autant plus méritoire que la mode a changé, et que les Bâbis qui avaient commencé à faire parler d'eux dans le monde sont en grande partie supplantés, même en Perse, par les Béhâïs, qui doivent à leur maître, disciple du Bâb, des règles moins étroites dans leur discipline sociale et rêvent une extension universelle de la nouvelle religion de la paix, à laquelle les événements actuels donnent le plus cruel démenti.

Pour bien connaître la manière dont s'est formée la pensée du Seyyèd 'Ali Moḥammed, il faut savoir ce qu'avaient écrit ses prédécesseurs ; M. Nicolas a consacré, comme l'on sait, à cette étude un volume intitulé *Essai sur le Chéikhisme*. Pour comprendre le mouvement béhâï, il est indispensable d'être renseigné sur la doctrine du Bâb ; les trois volumes récemment parus aideront à compléter nos informations sur ce sujet. Afin d'en apprécier l'importance, et de se rendre compte de la manière dont les idées du réformateur de Chirâz devaient être accueillies chez les Chi'ïtes, on doit savoir ce qu'est l'islamisme, et malheureusement la connaissance de ses dogmes, en dehors de quelques traits élémentaires indiqués dans les manuels, et surtout celle de l'esprit qui anime cette religion, est encore fort peu répandue dans le public. A ce point de vue, on souhaiterait des notes encore plus nombreuses, mettant en relief les différences fondamentales qui séparent les conceptions du Bâb de celles qui, pendant une longue suite de treize siècles, ont constitué le maho-

métisme actuel. Pour n'en citer qu'un exemple, le Bâb admet que l'eau reste pure, même s'il y est tombé accidentellement des corps impurs : tandis que la casuistique s'est évertuée à préciser la quantité d'eau souillée qui *doit* être considérée comme pure, même si elle ne l'est pas en réalité (cf. t. III, p. 66). 'Alî Mohammed a raconté lui-même (p. 44) qu'à l'époque où il se trouvait aux lieux saints (Nédjef et Kerbéla), Kâzhim Rechti vint un jour à la maison de quelqu'un ; au moment où il en sortait pour retourner chez lui, le maître de la maison donna l'ordre de laver la porte que le prédécesseur du Bâb avait touchée. Cependant, au point de vue de la loi religieuse chi'ite, il n'y a pas contamination quand deux choses sèches se rencontrent. Il fallait donc que le fanatisme du maître de la maison fût poussé à un degré inouï, pour qu'il considérât comme impur un de ses coreligionnaires, dont le seul tort était d'avoir, sur des matières philosophiques et religieuses, d'autres conceptions que les siennes !

Un autre exemple très curieux est fourni par la note 2 de la page 66 du tome III. « Le *Kourr* est une étendue idéale d'eau... comme poids, cela représente 1200 *retls*. Cette quantité d'eau est toujours pure, ainsi que je l'ai entendu certifier à un examen de l'École des Sciences politiques de Téhéran auquel j'ai assisté. Mais une goutte en fût-elle distraite pour une cause impure, elle devient impure. C'est ainsi que si un chien s'approche d'un récipient contenant ladite quantité d'eau, et en lappe, ne fût-ce qu'une goutte, avec sa langue, l'eau devient instantanément impure. Si, au contraire, ce chien, au lieu de diminuer cette quantité en en buvant, l'augmente par les moyens naturels qui sont à sa disposition, c'est-à-dire en levant la patte dessus, l'eau reste pure ». *Risum teneatis...* N'est-ce pas que le Bâb avait bien raison quand il écrivait (p. 71) : « Dieu n'aime pas qu'on soit minutieux dans les questions de pureté, car cette minutie fini par causer du dommage au croyant » ?

Malgré le soin pris par le traducteur d'expliquer en note les passages obscurs et difficilement compréhensibles, il reste encore des endroits qui passeront l'intelligence des non-initiés. Par exemple, t. II, p. 17, il est question du « *Vélayèt du Commandeur des croyants* ». Il faut être bien au courant des croyances chi'ites pour entendre que cela veut dire « la qualité de saint (*véli*) attribuée à 'Alî ». Même tome, p. 31 : « L'esprit attaché à ce nom (de la chose) ». Je n'ai pas le texte sous les yeux, mais je soupçonne qu'il porte *ma'ni* « signification (interne d'une chose), *idée* attachée à ce nom ». Page 78, note 4 : « Le soufre rouge est celui

qui sert à produire la pierre philosophale ». *Kibrit-i Ahmar* désigne la pierre philosophale elle-même, celle qui sert à transmuter les métaux en or ; de là le sens d'or que lui donnent aussi les dictionnaires arabes.

Le Bâb exprime parfois des idées bien singulières. C'est ainsi qu'il prend de grandes libertés avec le droit de propriété (t. II, p. 157) : « Chaque maître de puissance qui voudra élever la maison (de Dieu), ou bien qui voudra, à ses alentours immédiats, construire la Mesdjid el Haram, personne n'a le droit de lui objecter son droit de propriété, car le possesseur de toutes choses, par lui-même, est Dieu ». C'est la confiscation pure et simple, sans indemnité, *dans la voie de Dieu*, pour emprunter l'expression familière au Qorân.

L'arithmétique est traitée avec une certaine désinvolture (t. III, p. 6) : « Toutes les créatures sont des multiplications de l'unité par l'unité ». Comme on sent qu'Ali Moḥammed était détaché des contingences de ce bas monde, et qu'il ne comptait pas sur sa puissance de calcul pour faire fortune ! Quant à la chronologie, il nous suffira de constater que le Bâb croit Platon contemporain de Jésus (t. III, p. 63) : « Sa science ne lui servit de rien », car « il n'affirma pas la mission de Jésus ».

Il est difficile d'analyser un ouvrage du genre du *Béyân*, d'où tout arrangement méthodique paraît exclus ; il faut le lire et y chercher soi-même des points de comparaison avec les idées qui ont régi la pensée des fondateurs de religions. On peut dire que, malgré les différences qui séparent la réforme du chi'itisme officiel, 'Ali Moḥammed est encore imbu d'idées chi'ites ; il lui était difficile d'échapper à l'influence de son éducation première. C'est déjà très beau d'avoir pu formuler, en pleine Perse arriérée du milieu du xix^e siècle, et malgré la bizarrerie de certaines prescriptions, une religion destinée à faire disparaître l'exclusivisme qui, depuis le triomphe des partisans de la famille du Prophète à la suite de la conquête du pays par le descendant des Chéikhs d'Erdébil, Isma'il I^{er}, le Çafavide, au début du xvi^e siècle, a séparé l'Iran du reste du monde musulman.

CL. HUART.

'ALI B. 'UTHMAN AL-JULLABI AL-HUJWIRI. — *The Kashf al-Mahjûb*, the oldest persian treatise on Sufism, translated... by Reynold A. Nicholson, Litt. D. (Gibb Memorial Series, vol. XVII), 1 vol. in-8, xxiv-443 pages. Leyde, E. J. Brill, et Londres, Luzac, 1911.

Les amateurs de la littérature persane — il y en a encore quelques-uns — savent à quel point elle est imprégnée de mysticisme, sous la forme que lui ont donnée ses adeptes musulmans, les *çoufis*, ainsi appelés parce qu'ils se vêtaient de laine (*çouf*), de bure, dirions-nous : ce sont des « frocards ». Or Mahomet n'admettait pas les moines dans la communauté qu'il avait fondée : *la rahbāniyyata fi'l-islām*. Comment se sont donc formées ces confréries, ces ordres religieux que nous voyons couvrir de leurs affiliés l'immense espace terrestre occupé par les deux cents millions de musulmans que contient la surface de la planète ? Ils sont sortis du mouvement d'idées provoqué par les mystiques, par les *çoufis*. Mais alors le problème se pose de l'origine de ceux-ci. Avons-nous affaire à une évolution d'ordre intérieur chez les Arabes ou les populations de langue arabe, ou à l'adaptation de coutumes étrangères, soit bouddhiques, soit chrétiennes ? Et dans ce second cas, quelle a été la voie de pénétration, d'infiltration de ces idées étrangères ? Autant de questions sur lesquelles chacun a pu bâtir une théorie propre, mais dont nous n'avons pas encore de solution scientifique.

Il est important d'étudier les plus anciens ouvrages laissés par les écrivains qui ont traité ce point de vue ; on peut espérer par là saisir quelques indices, quelques traces d'influence, d'emprunts d'idées, de voyages de concepts, qui seraient en mesure de nous mettre sur la voie. M. R. A. Nicholson a bien fait de nous donner une traduction anglaise d'un livre persan qui est le plus ancien traité sur le çoufisme, écrit en cette dernière langue. Le titre de l'ouvrage veut dire : « Révélation des mystères voilés, en faveur des gens de cœur. » Gens de cœur, c'est-à-dire vivant par le cœur, par l'affection, par l'amour, c'est un titre que les mystiques persans aiment à se donner entre eux. Le grand poète de Chirâz, Sa'dî, parle souvent, en son *Gulistân*, des *çāhib-dilân*, qui veut dire la même chose. Si les musulmans orthodoxes se piquent de régler leur vie sur la raison, la logique, l'obéissance à la règle de conduite, la pratique sévère de rites minutieux, ce qui donne à l'âme du croyant une rigidité et aussi une étroitesse qui la rapproche de la manière de voir des pharisiens, le çoufi, au contraire,

donne la prééminence aux qualités affectives : l'amour de Dieu dans sa créature et réciproquement ; il a ainsi introduit dans le cycle des idées musulmanes une série de concepts qui autrement lui seraient restés étrangers.

L'auteur du *Kachf el-Mahdjoub*, Abou'l-Hasan 'Ali ben 'Othmân, était originaire de Ghazna dans l'Afghanistan, cette ville qui fut un moment capitale de la Perse sous la dynastie que l'on appelle précisément à cause de cela dynastie des Ghaznévides, et dont le membre le plus célèbre fut Yémîn-eddaula Maḥmoûd, qui poussa fort loin les conquêtes de l'islamisme dans l'Inde, et qui reçut entre autres les louanges du grand Firdaust, l'auteur du *Livre des Rois*, jusqu'au moment où celui-ci, furieux de voir son œuvre gigantesque et immortelle si mal récompensée, lança contre lui la fameuse satire qui est un des plus beaux monuments de la littérature persane. Abou 'l-Hasan était donc né en plein pays afghan ; ses deux surnoms ethniques d'el-Djollâbi et d'el-Hodjwîrî proviennent des noms de deux faubourgs de Ghazna ; évidemment il résida successivement dans chacun d'eux. On ne sait pas quand il est né, mais on sait à peu près quand il est mort, entre 1072 et 1076 de notre ère. Il a beaucoup voyagé ; il a traversé l'empire musulman de la Syrie au Turkestan et de l'Indus à la mer Caspienne. Il paraît s'être fixé quelque temps dans l'Iraq et y avoir eu maille à partir avec ses créanciers. On peut inférer d'un passage de son livre qu'il fit une courte mais déplaisante expérience de la vie conjugale. Vers la fin de sa vie, il fut emprisonné à Lahore ; privé de ses livres qu'il avait laissés à Ghazna, il se trouva fort embarrassé pour achever l'ouvrage dont il avait entrepris la rédaction. C'est à Lahore qu'il est mort ; son tombeau y fut longtemps un but de pèlerinage.

Le *Kachf* marque une date dans l'histoire du développement du mysticisme oriental. L'auteur est on ne peut plus orthodoxe ; il est non-seulement sunnite, mais encore hanéfite ; aussi s'arrange-t-il pour concilier la théologie et le çoufisme. La pierre d'achoppement est la théorie du *fand*, « anéantissement », par laquelle l'âme humaine, perdant de plus en plus, par une série de macérations et d'extases, le sentiment de sa personnalité, s'absorbe dans celle de la Divinité et finit par y disparaître complètement. Notre auteur résiste à cette tendance et déclare hérétique la croyance que la personnalité de l'homme puisse se noyer dans celle de Dieu. Il compare cet anéantissement à la destruction par le feu, qui transforme les qualités de tous les êtres sans porter atteinte à leur essence. Comme el-Khottali et Djonéïd, il admet que la

sobriété dans l'extase est supérieure à l'ivresse dans le même état. Quelque soit le degré de sainteté atteint par un mystique, celui-ci n'est jamais dispensé d'obéir à la loi religieuse. Au fond, ce sont là des précautions oratoires pour ne pas effaroucher le lecteur simpliste : el-Hodjwri est bien de la race des docteurs qui aboutiront à Farid-eddin 'Attâr et à Djélâl-eddin Roumi.

Comment atteint-on la perfection suprême ? En soulevant successivement onze voiles. Ce sont onze rideaux qui s'interposent entre l'intellect et la connaissance de la vérité ; il faut les soulever l'un après l'autre. Cela rappelle étonnamment l'initiation aux mystères chez les anciens. Le premier voile qui se soulève est celui de la connaissance de Dieu. Tout de suite nous voyons s'établir une différence fondamentale entre la théologie et la gnose : c'est par la science que les docteurs prétendent atteindre Dieu ; les mystiques ne fondent leurs espérances que dans le sentiment, car c'est ainsi que M. Nicholson traduit ici le mot *hal* (situation), qui chez les *çoufis* désigne l'extase.

Comment atteint-on la connaissance de Dieu ? Les Mo'tazélites, ces rationalistes de l'Islâm, disent que c'est par la raison : alors toute personne raisonnable aurait cette connaissance, tandis que toute personne privée de raison n'y pourrait prétendre ; c'est manifestement absurde, car voyez les fous : ils n'ont point de raison, et pourtant connaissent Dieu. D'autres espèrent y atteindre par le raisonnement. Dhou'n-Noûn l'Égyptien avait supprimé la difficulté en interdisant toute recherche dans ce sens : « Gardez-vous de prétendre à la gnose », avait-il dit, et notre auteur n'est pas éloigné d'admettre le principe de la sainte ignorance.

Les voiles subséquents sont l'affirmation de l'Unité de Dieu, que l'auteur déclare ne pouvoir être formulée en termes du langage humain (p. 285), car les phrases qu'il emploierait pour arriver à ce but seraient autre chose que Dieu, et se servir de cette autre chose pour démontrer l'unification risquerait de faire retomber l'audacieux dans le péché de polythéisme ; puis la foi, chapitre sur lequel les théologiens ont été si divisés, les Mo'tazélites affirmant que le péché fait perdre la qualité de fidèle, point sur lequel ils se rencontrent avec les Khâridjites ; d'autres la réduisent à une simple profession de foi exprimée verbalement, ou à la connaissance de Dieu. Les mystiques sont également partagés entre eux sur cette question.

A la purification extérieure et matérielle du corps en vue de la validité de la prière canonique, les *çoufis* ajoutent la purification du cœur,

c'est-à-dire la repentance. La prière canonique émanant d'un ordre divin, notre auteur se garde de la rejeter ; au contraire, il s'en sert comme d'un moyen de mortification pour les néophytes, en la multipliant au-delà de toutes les bornes, quatre cents prosternations (*rak'a*) par exemple chaque jour (p. 302) ; mais, quand l'initié a atteint les hauts grades, la prière canonique lui sera plus nuisible qu'utile, car elle l'aiderait à conserver le sentiment de sa propre personnalité, ce qui nuirait au progrès définitif.

La dîme aumônière est une des strictes obligations de l'Islâm : le khalife Abou-Bekr a proclamé la guerre sainte contre les tribus arabes qui avaient refusé de l'acquitter après la mort du prophète. Pour el-Hodjwiri, la dîme n'est plus une *purification* du crime d'être riche, c'est réellement un acte de reconnaissance pour un bienfait reçu (p. 314) ; mais la question ne se pose pas ainsi pour des derviches, qui ont fait vœu de pauvreté ; ils acceptent des aumônes, ils n'en donnent point, à moins que ce ne soit pour distribuer à leurs frères pauvres quelque cadeau qu'ils viennent de recevoir. Et le jeûne ? Incontestablement c'est « la moitié du chemin », comme l'a dit Djonéïd, c'est-à-dire la moitié de la voie du salut, mais il y a deux manières de le pratiquer : un mois par an, comme le commun des Musulmans, et de la part d'un derviche, c'est renoncer à se faire remarquer ; mais on peut aussi jeûner tous les jours de l'année, et alors c'est dans le but de rechercher la récompense promise. On peut également jeûner habituellement, et ne rompre le jeûne que quand on a des mets devant soi ; le Prophète l'ayant fait, on peut en toute conscience le pratiquer ainsi. Il y a encore le jeûne de David : c'est jeûner un jour sur deux. Ce ne sont là toutefois que des manifestations extérieures : la véritable valeur du jeûne consiste dans la mortification, selon la formule donnée par l'auteur (p. 321) : « Emprisonner la langue et les cinq sens. » Ne s'abstenir que de boire et de manger, c'est jeu d'enfant : ce qu'il faut éviter, c'est le péché.

Il est sans doute méritoire de visiter la Ka'ba une fois en sa vie ; il l'est beaucoup plus de visiter perpétuellement le temple de Dieu, qui est le cœur de l'homme. La politesse, l'éducation, les bonnes manières, la discipline, voilà ce qui est pour le néophyte le neuvième voile à soulever. Enlever le dixième voile, c'est expliquer au profane ce que signifient les termes spéciaux employés par les mystiques, qui les prennent avec une acception différente de celle qu'ils ont couramment dans la langue. Ainsi *waqt* « temps » signifie pour eux « ne plus se

souvenir du passé et ne pas songer à l'avenir » ; c'est jouir du présent ; *hâl* « situation » désigne l'inconscience des contingences du monde ambiant ; c'est l'extase. On appelle *maqdm* « stade » la persévérance dans la recherche du but à atteindre. Le onzième et dernier voile c'est l'audition. Par l'audition, les merveilles du Qoran pénètrent dans l'entendement, ainsi que toutes les sciences ; c'est par là que l'on goûte le charme de la poésie, et enfin celui de la musique, car, prenant le contre-pied des rigides docteurs de la loi musulmane, les derviches approuvent, encouragent l'étude de la musique ; c'est au son de la flûte que les disciples de Djélâl-eddin Roûmi pratiquent leurs danses gyratoires, c'est au son du tambour que les Aïssaouas avalent des serpents.

Le remarquable travail de M. Nicholson nous a ainsi permis de jeter un regard d'ensemble sur l'état du çoufisme au xi^e siècle de notre ère ; mais on y trouvera en outre une foule d'anecdotes et de renseignements biographiques qui en font une mine inépuisable de renseignements sur le développement du mysticisme musulman, à une époque encore assez voisine de ses origines.

CL. HUART.

E. S. BUCHANAN. — **The Epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus** (z [Wordsworth's Z,]) numbered Harl. 1772 in the British Museum Library. Now first edited with an introduction descriptive of the ms. and its correctors... with four collotype facsimiles. London, David Nutt, Grape street, 1912. In-8°, xxxi p. + 146 fol. [Sacred latin texts : N° 1].

L'ouvrage se divise en deux parties bien distinctes : l'introduction descriptive où l'on donne tous les renseignements possibles sur le manuscrit, ses copistes, ses correcteurs, etc., le texte même du manuscrit qui reproduit, folio pour folio, l'original, mais en caractères typographiques ; c'est dire que cette édition en caractères mobiles est sujette aux infirmités de tous les textes imprimés, qui malgré les soins apportés à la correction des épreuves, renferment des fautes d'impression commises après le bon à tirer de l'auteur. Une édition phototypique eût été préférable, mais peut-être plus coûteuse.

Quelques renseignements, puisés dans l'introduction même, permettront de faire connaissance avec le manuscrit publié.

Les manuscrits de la collection de Robert Harley, premier comte

d'Oxford (1661-1724), passèrent à la bibliothèque du British Museum; il en obtint un certain nombre en Hollande, d'un prêtre catholique romain, Jean Aymon, qui fit souvent le voyage de Paris à la Haye et réciproquement, et qui changeait de religion à chacun de ses voyages. Ce Jean Aymon finit par s'établir à Paris, capta la confiance de Louis XIV et devint sous-bibliothécaire du roi. Il en profita pour subtiliser de précieux manuscrits et repartit pour la Hollande où il s'en débarrassa contre argent comptant. Le manuscrit de la collection Harley, publié par M. Buchanan, provient certainement de cette source. Il porte, au British Museum, la cote *harl.* 1772.

Humphry Wanley (1672-1726), le premier, étudia avec soin ce manuscrit; mais il lui arrive souvent d'attribuer à une première main des lectures ou des corrections qui sont de mains postérieures. — Johann Griesbach (1745-1812), d'Iéna, collationna lui aussi le manuscrit, et il le fit avec grand soin; mais il lui arrive fréquemment de ne pas savoir distinguer l'œuvre des correcteurs de celle du scribe original; d'où une certaine prudence à avoir lorsque l'on consulte l'œuvre de Griesbach. — Samuel Berger, dans son *Histoire de la Vulgate*, a discuté la provenance du manuscrit en question et il a relevé quelques lectures d'après lesquelles l'épître aux Hébreux, aux chap. X et XI, est un texte vieux-latin, particulier et intéressant. Samuel Berger croit que ce manuscrit a été exécuté en France, à Corbie, près d'Amiens.

D'après M. Buchanan, notre manuscrit est l'œuvre de deux copistes au moins, dont l'un fut un artiste de grande originalité et d'une grande finesse d'exécution; il se nommait Eushac, était possesseur du manuscrit, et son nom rappelle celui de son contemporain Guthlac, le saint de Northumbrie. Le savant éditeur indique ensuite les feuillets qui sont sûrement de la main d'Eushac, ceux qui sont de son aide-copiste et ceux enfin que l'on peut attribuer à d'autres scribes.

Cinq correcteurs ont travaillé sur notre manuscrit; le premier semble avoir utilisé la même encre colorée qu'Eushac, mais il avait devant les yeux un original qui se rapprochait plus de la Vulgate que celui de l'archétype de *harl.* 1772.

Ce manuscrit contient une inscription runique des plus importantes, puisqu'elle nous apprend que ce codex était destiné à l'usage privé et non à une église, et que le manuscrit provient de la Northumbrie, la patrie de tant d'inscriptions runiques du VII^e et du VIII^e siècles. De telle sorte qu'un tel manuscrit ne peut avoir vu le jour que dans l'un des monastères de Wearmouth ou de Jarrow, ce qui contredit formellement

l'opinion de Samuel Berger sur l'origine française du manuscrit *harl.* 1772.

M. Buchanan s'occupe ensuite des variantes grammaticales, des caractéristiques des copistes, des marginalia, enfin du texte lui-même qui nous est conservé dans ce manuscrit. Puis il indique le plan de la présente édition (présenter le manuscrit ligne pour ligne et page pour page) et il conclut : le texte de notre manuscrit peut être classé comme Vulgate dans les épîtres paulines, mais dans Hébreux X et XI et dans les épîtres catholiques, il doit être considéré avec *h* et *p* comme vieux-latin ; dans l'Apocalypse, le texte est Vulgate, mais d'une Vulgate plus ancienne et plus pure que celle que nous connaissons actuellement. On a là une forme du texte néotestamentaire qui fleurissait en Northumbrie lorsque ce pays était, aux *vi^e*, *vii^e* et *viii^e* siècles, le centre des études européennes et de l'activité missionnaire ¹.

Frédéric MACLER.

CHARLES AUGUSTUS BRIGGS D.D. D. LITT. — **Theological Symbolics**, Edinburgh, T. et T. Clark, 1914, de la collection *International Theological Library*. 1 vol. in-8° de x-429 p. Prix : 10 sh. 6 d.

L'auteur de ce traité de Symbolique, Charles A. Briggs, était, de son vivant, professeur à l'*Union Theological Seminary* de New-York. On cite parmi ses œuvres principales un ouvrage important publié en 1909 sous ce titre *Church Unity* ¹ qui constitue un effort généreux pour préparer et favoriser le rapprochement et la fusion des diverses églises chrétiennes. Les préoccupations dont témoigne cet ouvrage devaient naturellement attirer l'attention de l'auteur sur les problèmes de la Symbolique, c'est-à-dire sur les questions relatives à l'étude et à la comparaison des doctrines particulières des diverses églises chrétiennes. Il n'est donc pas surprenant que M. Briggs se soit chargé de la Symbolique dans la collection de manuels théologiques *The International Theological Library* dont il était un des directeurs.

L'histoire de la Symbolique présente un exemple caractéristique de

1) On sait que l'époque brillante de la Northumbrie correspond à peu près à l'âge héroïque du christianisme en Grande-Bretagne, au *vii^e* siècle.

2) Sur cet ouvrage voir l'article de M. Bonet-Maury dans les *Annales de Bibliographie théologique*, 1910, p. 20 ss.

l'évolution qui a fait passer la plupart des disciplines théologiques du point de vue spéculatif, dogmatique et ecclésiastique à un point de vue purement historique et descriptif. A l'origine, la symbolique étudiait les doctrines particulières de chaque église, non pas comme un chapitre de l'Histoire des dogmes — laquelle n'était d'ailleurs que dans son enfance — mais dans l'intention de forger des armes contre les doctrines divergentes des autres églises. Peu à peu ce qui n'était qu'un moyen est devenu un but et la symbolique ne s'est plus proposé que d'étudier et de comparer les doctrines des divers groupes chrétiens.

En même temps que la symbolique subissait ce changement d'orientation se produisait un élargissement de son cadre. Tant que la foi d'une église était conçue comme quelque chose d'arrêté et de précis qu'il s'agissait d'attaquer ou de défendre, il était loisible de chercher la formule de cette foi dans les définitions officielles promulguées par les autorités constituées de l'église considérée, c'est-à-dire dans ses symboles. A partir du moment, où la doctrine d'une église est conçue comme le résultat d'une évolution historique, on est obligé, si on veut en avoir une intelligence complète, de l'examiner dans son devenir et surtout d'en chercher les manifestations non seulement dans ses symboles mais encore dans ses institutions, dans son culte, dans les œuvres des théologiens qui ont interprété et enseigné, avec l'assentiment plus ou moins explicite de l'église, la foi commune, en d'autres termes, on est amené à élargir singulièrement la conception que l'on se fait des sources de la Symbolique. A cet élargissement correspond, dans les deux plus importants traités de symbolique de l'époque contemporaine¹, une modification de titre. F. Kattenbusch — un initiateur en la matière — a intitulé son traité *Vergleichende Konfessionskunde* (Freiburg i. B., 1892); F. Loofs qui l'a suivi, ajoute au titre *Symbolik* les mots *oder christliche Konfessionskunde* (Tübingen, Leipzig, 1902).

Le traité de M. Briggs ne nous paraît malheureusement pas avoir tenu un compte suffisant de cette évolution moderne de la symbolique. Il s'est rigoureusement limité aux symboles proprement dits, par moments il s'est laissé diriger par son généreux idéal de rapprochement interecclésiastique et non exclusivement par la préoccupation d'une comparaison purement objective des doctrines des diverses églises chrétiennes. C'est ainsi qu'il a distingué entre les symboles fondamentaux (œcuméniques) et les symboles particuliers. Les premiers représentent

1) Ils sont inachevés l'un et l'autre.

l'élément commun aux diverses églises, les seconds ce qu'il y a de particulier en chacune d'elles. Cette disposition a quelque chose d'artificiel. Aucune église n'a conscience de professer deux ordres de doctrines. Aucune ne sépare ce qui lui est commun avec les autres branches de la chrétienté de ce qui lui est particulier. Aucune n'apprécie différemment ces deux éléments constitutifs de sa pensée. Cela étant, il n'est pas légitime d'exposer séparément le contenu des symboles œcuméniques et celui des symboles particuliers.

Dans chaque symbole, M. Briggs voit un tout qui se suffit parfaitement à lui-même et non pas seulement un document qui peut et qui doit être expliqué, complété et illustré par d'autres documents sur la foi chrétienne dans tel ou tel groupe donné. La symbolique pour lui n'a pas à intervenir là où il n'y a pas de symbole au sens strict du mot. C'est ainsi qu'il ne s'occupe de l'église grecque que dans le chapitre qu'il consacre au xvii^e siècle parce que cette église n'a pas eu avant cette époque de symbole qui lui fut particulier. C'est là, nous le répétons, une conception trop étroite. Si l'église grecque n'a pas eu avant le xvii^e siècle de symbole particulier, n'a-t-elle pas eu déjà auparavant, au point de vue de la vie, de la piété, du culte, de la pensée, une physiologie bien personnelle? Rien ne montre mieux ce qu'il y a d'insuffisant et d'étroit dans la conception de la symbolique dont s'inspire M. Briggs qu'une comparaison entre les quelques pages de son manuel qui traitent de l'église grecque et les chapitres que Kattenbusch et Loofs ont consacrés à la même matière.

Il nous reste, après avoir caractérisé dans ses grandes lignes la conception de M. Briggs, à indiquer la disposition qu'il a adoptée. En dehors d'une Introduction consacrée à l'origine, à l'histoire et à la définition de la symbolique, le volume comprend trois parties. La première est consacrée aux symboles fondamentaux (ou œcuméniques). Chacun des symboles est donné en traduction anglaise et brièvement commenté dans sa genèse et dans son contenu. Quand il y a lieu, les diverses formes sous lesquelles il se présente sont distinguées l'une de l'autre sans cependant que l'auteur entre dans le détail de l'histoire de leurs textes. Il se borne à présenter les résultats de cette histoire. A ce propos une remarque s'impose. M. Briggs présente comme une des formes du symbole de Nicée la formule qu'a adoptée en 589 le synode de Tolède avec l'adjonction du *Filioque*, c'est-à-dire de l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils en même temps que du Père. Or cette idée n'a jamais été acceptée en Orient. Le *Filioque* n'a aucun droit à être mentionné dans la partie

du volume relative aux symboles fondamentaux. Il eût été à sa place dans la seconde partie qui traite des symboles particuliers de chaque église. Cette partie de l'exposé est relativement plus brève. Les symboles particuliers étant beaucoup plus nombreux et beaucoup plus développés que les symboles œcuméniques, il eut fallu un bon nombre de volumes pour les traiter avec autant de détail que les symboles visés dans la première partie de l'ouvrage.

La troisième partie du livre est intitulée *Symbolique comparative*. L'auteur s'attache à commenter les éléments communs et les éléments distinctifs des doctrines des diverses églises. On sent très nettement chez lui la préoccupation de s'attacher surtout aux éléments communs et de montrer qu'ils l'emportent en importance sur les autres. Le dernier chapitre, *The Modern Consensus*, est consacré aux tentatives d'union plus ou moins étendue faites au XIX^e siècle. M. Briggs nous paraît avoir eu le tort de mélanger dans ce chapitre des faits qui ne sont pas du même ordre, par exemple l'Union des églises de Prusse, acte politique qui ne s'accomplit pas sans froisser bien des consciences, et des tentatives purement religieuses comme l'Alliance Évangélique.

MAURICE GOGUEL.

R. TORII et KIMIKO TORII. — **Études archéologiques et ethnologiques.** *Populations primitives de la Mongolie Orientale* (Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, vol. XXXVII, art 4, march. 29th, 1914). Tokyo, University, Taisho III, un grand in-8 de 100 p. + 13 planches hors texte. Price in Tokyo, yen 2,20.

Une série d'explorations entreprises depuis 1906 par M. Torii, membre de la Société d'Anthropologie de Tokyo, soit seul, soit secondé par la collaboration de M^{me} Torii, ont fait de ce savant japonais l'homme le mieux informé de la préhistoire mongole. Après avoir donné au public japonais, dans sa langue natale, en 1910, un récit de « Voyage en Mongolie Orientale » (蒙古旅行), il prélude à la publication générale des résultats de ces explorations par le présent ouvrage, consacré aux renseignements qui ont pu être réunis sur la race aujourd'hui transformée, sinon disparue, du Toung-hou (東胡), premiers habitants, à notre connaissance, de ce pays. — Toung-hou, « Barbares orientaux »,

semble bien être le nom le plus ancien des peuplades Wou-houang (鳥丸) et Siem-pi (鮮卑), de ces Jung des montagnes (山戎) qui ont porté des noms différents aux diverses époques (Cf. Chavannes, *Mém. Hist. de Seu-ma Ts'ien*, I, p. 30-31), mais qui furent toujours ces barbares dont les incursions incessantes ont donné prétexte à la construction de la muraille de Chine. Ils paraissent avoir appartenu à la même famille que les Hioung-nou (匈奴), mais avoir eu leur habitat plus à l'Est : d'où leur nom, ainsi glosé par Seu-ma Ts'ien, de Barbares orientaux. Mais c'est une question controversée, de savoir si ces TOUNG-HOU doivent être assimilés aux TOUNGouses Sibériens : quand même il en serait ainsi, le mot turc TOUNGouse et l'expression chinoise TOUNG-hou ne présenteraient peut-être qu'une analogie purement contingente d'assonance.

M. Torii n'envisage ici que la préhistoire de ces peuples. Mais sa tâche principalement anthropologique n'est pas sans jeter de furtives, mais précieuses lumières sur l'histoire même. Ainsi l'absence complète de traces d'un âge paléolithique dans ces contrées, ainsi qu'en Mandchourie, au Japon et en Corée, semble attester que les premiers habitants de ces régions y sont arrivés venant d'un autre pays, dans lequel avait dû s'écouler leur phase paléolithique, sans doute l'Altaï ou le Turkestan. L'identité des couches de sédiment qui recouvrent les vestiges néolithiques de ces âges lointains est également fort caractéristique. La parenté des motifs de décoration des poteries TOUNG-hou et des habits populaires ou des céramiques de style aïno au Japon, ne saurait être fortuite, pas plus qu'aux époques historiques la ressemblance des langues mongole et japonaise. — De ces lointains ancêtres des Mongols, M. Torii étudie les ustensiles de pierres soit taillée, au nord de Moukden, soit polie, au sud de cette ville ; la primitive et déjà complexe industrie de la poterie, qui grâce aux empreintes laissées par les nattes sur l'argile fraîche qui s'y trouvait posée, nous renseigne par surcroît sur l'industrie textile ; le mode d'habitation de ces demi-nomades, qui aplanissaient ou affermissaient le sol avant d'y planter leurs tentes, édifiant quelquefois de véritables fondations pour l'établissement de fortins défensifs ; l'art aussi de la parure, à laquelle contribuent le bronze et les pierreries. Cette archéologie nous réserve de singulières surprises : les armures découvertes dans la région du Shira-mouren rappellent de façon frappante non seulement celles que figurent les « haniwa » du Japon, mais celles aussi de l'antiquité gréco-romaine. En investigateur modeste et consciencieux, sans soulever ni surtout trancher implicite-

ment de problèmes prématurés, M. Torii a fait et fera d'excellente besogne. Les esprits qui conçoivent la critique archéologique comme la confrontation entre elles et avec les faits, d'hypothèses diverses, reprocheront peut-être à l'auteur de la faiblesse critique; mais ceux qui prisent avant tout la consignation objective des documents, où la personnalité du chercheur disparaît, féliciteront l'ethnographe japonais du travail accompli. Il faut savoir gré aussi au R. P. Tulpin d'avoir préparé cette version française; on peut regretter seulement que la transcription des mots chinois n'ait pas été faite selon les conventions adoptées par les orientalistes français (Cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-O.*, tome II). Encore la transcription admise par le traducteur devrait-elle se maintenir dans tout l'ouvrage; or le même mot *yu* 御 est écrit *yû* à la p. 77, *yü* à la p. 78 et *yi* à la p. 84. L'impression des caractères est d'ailleurs, en général, fort correcte et les illustrations, notamment les planches en couleurs, sont très soignées.

P. MASSON-OURSSEL.

E. J. RAPSON. — **Ancient India**, from the earliest times to the first century A. D. — Cambridge University Press, 1914, in-8 de 199 p.

Ce livre, par lequel s'ouvre la « Cambridge History of India », fait augurer très favorablement de l'œuvre entreprise. A part l'essai tenté naguère par V. A. Smith (*Early History of India*, Oxford, 1908) et la chronologie esquissée par C. Mabel Duff (*Chronology of India*, Westminster, 1899), il était jusqu'ici impossible de trouver un ouvrage moderne restituant, fût-ce d'une façon élémentaire, l'histoire de l'Inde. La tâche, certes, est épineuse : en tout temps indifférents à l'histoire, les Indous n'ont presque rien fait pour nous renseigner sur leur propre passé; malgré sa richesse, leur immense littérature ne nous fournit pas un seul point de repère vraiment assuré, susceptible d'être pris comme base de la chronologie, non seulement pour ce que nous appelons l'antiquité, mais même pour ce que nous appelons le moyen âge. Il a fallu étudier chez les peuples circonvoisins les données qu'ils pouvaient fournir sur l'Inde aux diverses époques, et aussi instituer une archéologie indienne, pour que l'on réussît à fixer quelques dates quasi-certaines. De ce résultat, auquel ont contribué, beaucoup plus que la philologie

ou que la connaissance des littératures, les études de l'épigraphie et de la numismatique, personne plus que l'érudit numismate E. J. Rapson n'était en état de faire un exposé lucide et exact. Son travail est, au sens propre, un précis, immédiatement assimilable aux profanes, quoique seuls les orientalistes soient en mesure d'apprécier à sa valeur la documentation en apparence élémentaire, en réalité rare et méritoire, qui s'y trouve rapportée.

La période antérieure à tout événement daté de façon sûre est caractérisée dans trois chapitres très sommaires, mais sans banalité, sur la période védique, celle des Brâhmanas et des Upanisads, celle de l'apparition des hérésies jainiste et bouddhiste. L'intérêt se concentre sur les chapitres où des cadres historiques ont pu être établis de façon définitive, malgré l'état relatif et provisoire de nos connaissances actuelles. La campagne indienne d'Alexandre (327-325) constitue la première donnée d'une certitude inébranlable : à cette époque cesse la domination turque (510-327) sur ce que l'on peut désigner du nom d'Inde au sens strict, autrement dit sur le bassin de l'Indus (Gandhâra, Penjab, Sind); c'est aussi la seule région qui fut hellénisée. La suzeraineté gréco-macédonienne, qui d'ailleurs n'exclut jamais un gouvernement très autonome de cette province, dura peu : l'héritier direct des possessions indiennes d'Alexandre, Seleucus Nicator, perd définitivement le pays de l'Indus vers 305 et le cède à un potentat hindou, Candragupta, roi du Magadha, au centre de la vallée du Gange et créateur d'un vaste empire qui s'étend à presque toute l'Inde au sens large, y compris, outre les deux bassins fluviaux, le plateau triangulaire du Dekkan. Mais sa dynastie, dite dynastie Maurya, qui brilla du plus vif éclat sous le pieux empereur patron du Bouddhisme, Açoka (269-227), ne tarda pas à s'effondrer; c'en fut fait de la suprématie du Magadha sous la dynastie des Çuṅgas (184-172). Le Sud vit naître des royaumes puissants : tels ceux des Andhras et des Kalingas; le Nord-Ouest fut le partage de monarques gréco-indiens des familles royales d'Euthydème (200-100) et d'Eucratide (175-25); mais au-delà de la Bactriane hellénisée, l'empire syrien, héritier de l'antique Perse, cédait lui-même la maîtrise de l'Asie centrale à l'empire parthe. Les Parthes, les Scythes ou Çakas, les hordes appelées par les Chinois Yue-tchi, toutes ces populations se ruèrent non seulement sur la Bactriane, mais sur le N.-O. de l'Inde, au détriment des dynasties grecques (entre 135 et 100). L'une de ces dernières prit encore posture de conquérante sous l'autorité d'un successeur d'Euthydème, le roi Ménandre (Milinda), qui vainquit

les Çuṅgas du Magadha. Mais l'irruption des Kushanas anéantit, vers l'an 25 avant notre ère [on lit par erreur, p. 133, A. D.; il faut lire, comme p. 185, B. C.], dans la vallée de Kabul, la dernière principauté grecque de l'Inde. Les Pahlavas d'origine parthe et les Çakas d'origine scythe, qui régnaient sur le N.-O. dans les cinquante années antérieures à notre ère, étaient destinées à l'absorption dans l'empire kushana de Wima Kadphises (30 ap. J.-C.) et de l'illustre Kaniṣka (78).

Notre curiosité souhaiterait sans doute de voir ces cadres historiques se remplir de renseignements sur les conjonctures dont résulte l'instabilité de ces empires, sur les diverses races en présence, sur l'évolution des conditions sociales propres à l'Inde antique. Mais il serait injuste de demander à un ouvrage qui veut être et qui est objectif, plus que ce qu'atteignent nos connaissances actuelles. Le mérite est assez grand, voire même plus grand, d'avoir réussi à mettre à la portée de tous les conquêtes de l'archéologie indienne.

P. MASSON-OURSEL.

JAGADISHA CHANDRA CHATTERJI. — **The Hindu Realism**, *being an Introduction to the metaphysics of the Nyāya Vaiśeṣika Systems of Philosophy*. — Allahabad, Indian Press, 1912, in-8 de xxii-181 p. 3 r. = 4 sh.

Les doctrines indiennes réalistes ont beaucoup moins retenu l'attention des Européens que le grand courant idéaliste qui, de la philosophie bouddhique au Vedānta, parut à des observateurs superficiels s'étendre à presque toute la spéculation de l'Inde. Pourtant un examen plus attentif des doctrines montra l'importance du courant opposé : le Sāṃkhya, le Vedānta primitif, certaines écoles bouddhiques, le Nyāya et le Vaiśeṣika brāhmaniques représentent diverses modalités de réalisme. — Parmi ces diverses philosophies réalistes, le Nyāya n'a guère été envisagé en Europe qu'au point de vue de sa logique, et le Vaiśeṣika ne parut présenter d'intérêt que dans la mesure où il atteste une doctrine analogue à l'atomisme. Quant au reste, les deux systèmes, qui ont fusionné à la façon dont s'associent l'aveugle et le paralytique de l'apologue, l'un apportant la méthode, l'autre fournissant un contenu dogmatique, paraissaient ne renfermer qu'une théorie des catégories assez terne, simple classification des formes de l'être, suspendue à un monothéisme. — C'est justement ce que ce système composite implique

ainsi de thèses ontologiques et théologiques, qui fait l'objet de la présente étude. Elle n'est à aucun degré un effort de critique historique : quiconque y chercherait une documentation sur l'époque et les circonstances dans lesquelles se sont fondus ensemble le Nyāya et le Vaiçṣika, sur une constitution progressive ou une altération graduelle des thèses caractéristiques de ces systèmes, serait cruellement déçu. Mais ce que nous pouvons savoir à ce propos, dans l'état actuel de nos connaissances, il ne faut le chercher que dans le livre récent de L. Suali (« *Introduzione allo studio della filosofia indiana* », Pavia, 1913) ou dans l'ouvrage de Stcherbatsky sur la logique bouddhique (« *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes postérieurs* » Pétrograd, 1909) dont une traduction française, préparée par M^{me} de Manziarly et nous-même, doit paraître dans la collection des « *Annales du Musée Guimet* ». — L'originalité de ce « *Hindu Realism* » est d'analyser d'abord, de reconstruire ensuite, la métaphysique du Nyāya-Vaiçṣikea. Cette tâche a été accomplie de la façon la plus estimable par un auteur qui n'a pas, dans l'initiation aux idées occidentales, contracté le travers, si fréquent chez ses compatriotes à demi européanisés, de prétendre assimiler des idées indiennes à des notions de notre science. Au contraire, en plus d'un passage — les plus originaux du livre, — on s'attache à nous mettre en garde contre des confusions dont le plus sûr effet a été de faire concevoir la doctrine en question comme une pâle et sèche classification abstraite, dépourvue de caractères spécifiquement indiens. Aussi le paramāṇu n'est nullement l'atome, particule insécable, mais un point géométrique exempt de toute grandeur et négation même de la spatialité ; l'intérêt de la doctrine consiste précisément dans le fait que, selon ses thèses, quand de semblables points se coordonnent selon les lignes déterminées, des figures spatiales se dessinent et des corps s'édifient ; de sorte que la grandeur est engendrée par ce qui lui est radicalement étranger. Le milieu continu dans lequel se situent ces points et ces lignes, c'est l'ākāṣa, que l'on ne saurait sans ambiguïté traduire, à moins d'explications spéciales, par le mot éther. Cette notion représente un aspect de notre idée d'espace, sans coïncidence avec elle ; le concept de dik, autre prétendu équivalent de notre idée d'espace, a lui aussi un sens précis, que l'on méconnaîtrait en l'assimilant à l'espace : c'est un pouvoir actif qui tient les choses dans des positions relatives diverses, non un milieu inerte, simple cadre vide. De même, kāla ne signifie pas un temps vide, abstraction appauvrie de l'idée d'espace, mais une puissance qui agite les êtres. Ainsi, les situations relatives concrètes, les changements

effectifs sont seuls réels, non ces cadres fictifs, le temps et l'espace conçus par la mathématique moderne, mais non par la métaphysique indienne. Si H. Bergson, par quelque caprice de la transmigration, fût né aux Indes, et s'il n'eût été dupe des traductions de mots accréditées depuis Colebrooke, il n'eût pas ressenti le besoin d'exorciser, comme illusoires, ces notions de milieux abstraits que jamais l'esprit indien n'a construites, précisément parce que ce n'est pas la mathématique qui a présidé à l'édification des concepts philosophiques hindous. La théorie indienne du temps et de l'espace ressemble plus à celles d'Aristote, de Leibnitz, de Herbart, de Lotze, qu'à celle de nos physiciens. Sachons gré à M. Chatterji de nous aider à remettre ces choses au point : de telles remarques sont plus méritoires de la part d'un Hindou que de la part d'un Européen. — Les éditions futures que mérite d'avoir ce livre devront être pourvues d'un index : le contenu est assez riche pour que ce besoin se fasse sentir. En tout cas le présent ouvrage ouvre sous les plus favorables auspices la collection des « Kashmir Series of Texts and Studies » que Chatterji entreprend d'éditer et dont nous serons heureux de saluer le succès.

P. MASSON-OURSEL.

BHANDARKAR (sir R. G.). — **Vaisnavism, Saivism and minor religious systems.** III Bd, 6. Heft du *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*. Strassburg, K. Trübner, 1913, grand in-8 de 169 p. Subskriptionspreis M. 8; Einzelpreis 9,60.

Depuis le chapitre consacré à l'Hindouisme dans les « Religions de l'Inde » d'A. Barth, le livre que voici est le meilleur travail en la matière : nous voilà enfin pourvus d'une consciencieuse analyse des manifestations, souvent chaotiques, de cette effervescence religieuse qui, commencée depuis deux millénaires, s'étend jusqu'à l'époque actuelle. A la différence du Védisme, du Brâhmanisme, du Bouddhisme, l'Hindouisme n'avait guère fait, jusqu'à nos jours, l'objet d'études approfondies. Ici sont examinés avec grand soin les deux courants principaux, le Viçṇuisme et le Çivaïsme, auxquels vinrent s'unir, souvent par une juxtaposition accidentelle plutôt qu'en une conciliation réfléchie, comme autant d'affluents, les apports d'une multitude de sectes. Alors même que le classement de tant de doctrines hétéroclites sous ces deux chefs impliquerait de l'arbitraire, nous y souscrivons sans scrupule, car

nous y voyons au moins une hypothèse vraisemblable et qui éclaire maintes obscurités. Ces pages compactes, si pleine de substance qu'elles expriment par là même le caractère dense et touffu des doctrines ou des cultes qu'elles décrivent, se liront avec le plus grand profit si l'on y cherche le développement des deux excellents résumés fournis par les §§ 76 et 117.

L'auteur prend son point de départ dans la Bhagavad Gîtâ, dont il fait un examen minutieux et qu'il considère, sur un argument assez fragile, comme ne pouvant pas être postérieure au iv^e siècle avant notre ère. Ce texte représente bien, en effet, notre plus ancien document relatif à l'Hindouisme, si l'on entend par ce mot, que d'ailleurs Bhandarkar s'abstient d'employer, le monothéisme sectaire. Le Viçnuisme apparaît comme constitué par l'amalgame d'au moins trois traditions : celle qui se réclame du Viçnu védique ; celle qui spéculer sur Nârâyana, principe cosmique et abstrait ; celle qui invoque la figure à demi historique de Vâsudeva Kṛṣṇa. Un quatrième facteur, le Kṛṣṇaïsme proprement dit, adoration du Gopâla Kṛṣṇa, l'enfant divin aimé des Bouvières, s'adjoignit aux éléments antérieurs et fut souvent prépondérant à partir du xii^e siècle. Ajoutons le culte de Râma, rival à bien des égards du culte précédent, et qui fleurit surtout, quoique ses origines remontent beaucoup plus haut, à partir du xiv^e siècle. — Toutes ces doctrines, celles des associations religieuses comme celles des philosophes, ont en commun l'idée de foi aimante et de tendre abandon à l'égard de la divinité : pour défendre ce point de vue, qui est celui de la bhakti, Râmânuja, Madhva, Nimbarka interprètent les Vedânta-Sûtras non pas, à la façon de Çamkara, comme un illusionisme, mais comme comportant un certain réalisme.

Le Çivaïsme n'est pas plus homogène : son caractère dualiste ou pluraliste l'incline aussi au réalisme, quoique la doctrine, d'ailleurs tardive, de la Çakti ou Puissance féminine de Çiva exprime un effort pour rendre le principe créateur étroitement solidaire et inséparable du Premier Principe. L'antique crainte du farouche Rudra, dont le bien-faisant Çiva n'est que la contre-partie complémentaire ; la doctrine des Pâñcarâtras ou des Pâçupatas, qui se réclament d'un certain Nakulîça ; la dévotion au linga ; la secte des Çâktas ; les sectes kašmiriennes et celles des régions méridionales, dravidiennes et tamoules : voilà autant de phases ou d'aspects du Çivaïsme.

Cette revue, telle que l'exécute le célèbre paṇḍit, est riche en toutes sortes d'enseignements : tableaux des doctrines et des cultes, docu-

ments archéologiques et extraits littéraires ou paraphrases de textes. Nous estimons que l'ouvrage aurait pu, dans plus d'un cas, reconnaître une origine Sāṃkhya aux théories exposées; qu'il aurait dû insister plus que ne le fait le § 110, sur la littérature du Tantrisme, dont l'empreinte paraît avoir été si forte sur les sectes; aussi que le panthéisme indien (§ 118) n'est pas le seul à accorder une place à la notion de transcendance, le spinozisme, par exemple, donnant un sens à cette idée; ce sont là toutefois moins que des réserves.

P. MASSON-OURSSEL.

Concordia.

Concordia est le nom d'une société avant d'être celui d'une revue. Cet organisme, qui n'a que deux ans d'existence, ne s'est pas encore constitué l'organe définitif susceptible d'en réaliser toutes les tendances, mais il semble sur le point de lui donner le jour. *Concordia* restera néanmoins une académie de penseurs japonais, désireux de mettre en commun leur compétence et leur bonne volonté pour travailler à l'entente universelle. L'entreprise risquerait aujourd'hui, si on la jugeait par son nom, de paraître vaine, en un temps où la paix internationale semble uchronique autant qu'utopique; mais on se méprendrait sur les intentions des fondateurs de cette association, si l'on ne voyait en eux que des pacifistes. Ils souhaitent de voir se former dans chacun des grands foyers de civilisation des associations similaires, et déjà s'élaborent une *Concordia* yankee et une *Concordia* britannique. Bien loin, en effet, que les promoteurs de l'œuvre rêvent d'une civilisation impersonnelle, exclusive de toute nationalité particulière, ils ont à cœur de respecter, même d'exalter l'originalité des divers esprits nationaux. Leur effort, au surplus, n'intéresse la pratique que secondairement; il est avant tout spéculatif.

Le but de *Concordia* consiste à promouvoir une intelligence mutuelle et une sympathie commune entre l'Orient et l'Occident, dans le domaine de la vie spirituelle.

Il appartenait au Japon, si prodigieusement apte à concilier la culture de l'Europe et celle de l'Asie, de concevoir cette conciliation comme son idéal national et comme l'idéal humain. Mais l'urgence d'une entente intellectuelle entre les deux civilisations, politiquement et socialement moins évidente en ce qui concerne les autres peuples qui

prétendent marcher à la tête du progrès, apparaît à peine moins réelle. D'abord le Japon s'est acquis plein droit de cité dans la république des nations dirigeantes; c'en serait assez déjà pour que chacune d'elles se trouvât tenue d'adopter une certaine ligne de conduite à l'égard des problèmes que pose et que se pose l'Extrême-Orient. Mais il y a plus : chacune des grandes puissances étant devenue, non seulement par la colonisation ou l'expansion économique, mais grâce au réseau de solidarités internationales de tout ordre, un microcosme au sens leibnitzien du mot, c'est-à-dire un point de vue exprimant d'un certain biais le monde entier, ce qui suscite une question vitale à Tokyo, à Changhaï ou à Delhi ne saurait laisser indifférents les hommes d'État ni les penseurs de Londres ou de Paris. La science incorpore de plus en plus au bagage intellectuel de l'humanité les acquêts de toute nature dont s'est enrichi le patrimoine commun par la contribution de tous les peuples d'Asie : autant le Japon, d'abord notre élève, puis notre collaborateur, se reconnaît maintenant, par certaines influences devenues consubstantielles à son être, un enfant d'adoption de la Grèce et de Rome, autant, quelque jour prochain, plus conscients de certaines connexions historiques, convaincus surtout de certaines affinités mentales, nous nous sentirons apparentés non seulement à nos parents effectifs de l'Indus et du Gange, mais, malgré la distinction fallacieuse des races, à la Chine taoïste ou confucéenne. Cet humanisme proposé jadis comme idéal de l'humanité par les civilisations occidentales, c'est aujourd'hui de l'Empire du Soleil Levant que nous vient l'invitation à le réaliser, plus digne désormais de son nom, puisqu'aucune date ni aucune frontière n'en limitera l'ampleur.

Cette invitation, qui nous est faite la main tendue, nous avons tout lieu de l'accueillir avec une enthousiaste sympathie. Autant et plus que toute autre, la culture française a le sentiment d'avoir pris pour mot d'ordre l'idée qu'évoque le terme de Concordia. Nulle part avec plus d'acuité qu'en notre pays, ne se sont affrontées les oppositions entre l'individualisme et le socialisme, entre la foi traditionnelle et le positivisme scientifique, entre l'intérêt national et les aspirations humanitaires : oppositions sur lesquelles est convié l'ensemble de l'humanité pensante à réfléchir d'un commun accord, car sous des formes différentes imposées par les contingences historiques et géographiques, on les retrouve sur les rives de la mer de Chine ou du golfe du Bengale comme sur celles de la Méditerranée. Après qu'un Bergson ou un Liard ont accordé leur chaude approbation au programme que nous soumettent

ces doctes japonais, ce ne sont pas les membres de notre « Société asiatique » ou de notre école d'Extrême-Orient, ni non plus notre comité de l'« Asie française » qui refuseront de lui accorder la leur : elle lui est si acquise, que point n'est besoin de fonder une Concordia française pour que les représentants de nos sciences, de nos lettres, de nos arts se trouvent à l'unisson des adeptes de Concordia et prêts à offrir leur concours.

Ce concours ne doit pas être une simple adhésion au projet d'entente intellectuelle entre l'Orient et l'Occident : ce peut être pour nous une occasion de renouveler nos méthodes d'étude et même de pensée. L'originalité de la culture japonaise contemporaine réside en ce qu'elle traite avec une logique européenne des idées asiatiques. Il y aurait profit pour nous à confronter les idées européennes avec les procédés asiatiques : non pas certes dans la vaine intention d'instaurer un syncrétisme contre nature, mais parce que nous nous initierions à une méthode comparative hors de laquelle aucun progrès méthodique n'est concevable dans le domaine des faits de l'esprit. Or cette méthode, dépourvue de signification tant que la spéculation reste bornée aux concepts de notre propre civilisation, tous connexes en raison d'une filiation commune, paraît susceptible de cette efficacité limitée, mais sûre, qui est celle de la science, lorsqu'elle fait fonds sur les enseignements de ces multiples expériences humaines, relativement indépendantes les unes des autres, que l'on appelle les diverses civilisations. L'humanité, qui n'existe qu'à travers la diversité des races, n'est aussi connaissable scientifiquement qu'à travers le développement parallèle ou entrecroisé des diverses séries que constitue l'histoire des différents peuples.

La revue par la publication de laquelle Concordia pourra mettre à exécution son programme accueillera dans l'esprit le plus libéral des travaux d'histoire religieuse, de philosophie, de morale, de sociologie, de pédagogie, de littérature. Des questions seront mises à l'étude et des enquêtes instituées. Sans les événements qui ont bouleversé le monde, l'entreprise devait s'ouvrir de la façon la plus grandiose, par un congrès ambulant qui, parti de Boston et y revenant, aurait, au cours de six mois, tenu ses assises, tour à tour, dans les plus grands centres de vie spirituelle qu'ait connus l'Orient, de Jérusalem à Tokyo par l'Égypte, l'Inde et la Chine. A défaut de cette inauguration solennelle et quoique le « magazine » rêvé par les promoteurs de Concordia n'ait pas encore pris sa forme « *ne varietur* », l'association a déjà publié un « Report »

annuel en 1913 et en 1914¹. On se plait à y trouver maintes preuves de l'ardent désir des savants japonais, d'instituer une connaissance objective des faits de la vie spirituelle; ce sentiment se manifeste dans la cordialité des rapports qui unissent les membres japonais de l'association à quelques Américains d'élite, dont la haute et délicate conscience donne à ces esprits si portés à l'observation, l'occasion d'apprécier tels ou tels aspects de la civilisation occidentale. Mais on y rencontre aussi, déjà, quelques articles qui font bien augurer de la future revue.

Telle, l'étude, rédigée en français, de M. Anesaki (Tokyo) sur *le sentiment religieux chez les Japonais* (First Rep., p. 94-114). Les diverses résultantes produites par la fusion du Shintoïsme indigène soit avec le confucéisme chinois, soit avec le Bouddhisme indien, sont signalées avec une élégante simplicité, aussi distante du simplisme que de la confusion, et qui est la plus sûre preuve de la maîtrise. Une autre esquisse de grande envergure nous est offerte par ce savant doublé d'un philosophe sur *le « caractère fondamental du Bouddhisme »* (Second Rep., 17-30). L'auteur nous révèle ce caractère dans la foi en la personnalité du Tathâgata, en qui la vérité ou la voie s'est faite homme; en qui, pourrait-on dire, le Verbe s'est fait chair. Quoique persuadé, nous aussi, que le Bouddhisme ne se réduit ni à une morale négative, ni à une ontologie abstraite, et qu'à le concevoir ainsi l'on risquerait, malgré la plus grande connaissance de son contenu, de ne pas soupçonner son essence, nous ne pouvons nous empêcher de faire quelque réserve sur ce rôle attribué à la notion de personnalité. Sous son apparence la plus manifeste, cette religion est un effort pour convaincre d'irréalité non seulement la personnalité individuelle, mais la personnalité absolue, les puruṣas et le Puruṣa, les âtmans et l'Âtman. En tant que métaphysique, elle vise à substituer aux déterminations concrètes et particulières de l'être, taxées d'illusion, une dharmatâ, une bhûtatathatâ, qui équivalent, comme être absolu ou comme absolu néant, à l'impersonnalité même. Nous sommes tout prêt à ne voir là encore qu'un aspect extérieur de la doctrine; mais la flamme de vie spirituelle qui l'anime, c'est, semble-t-il, par analogie avec une certaine exégèse de la pensée chrétienne qu'on la définit par la personnalité. Nous n'en voulons pour preuve que l'impossibilité de découvrir un mot sanscrit qui désignerait ce terme. Ce qui transcende l'individualité phénoménale (pudgala) et

1) First Report of the association Concordia, Tokyo, June 1913, in-8° de 130 pages. Second..., *ibid.* July 1914, in-8° de 186 pages.

l'apparence du soi et du sien (âtman), ce qui subsiste après l'extinction du nirvâna, ce qui confère un sens à la hiérarchie des stades de l'intelligence, soit relative, soit absolue (trikâya), c'est certes la réalité ou la vérité même ; mais il paraît scabreux d'appeler personnalité un principe supérieur à la pensée comme à l'action et proprement ineffable.

Une mention spéciale doit être faite du remarquable article contenu dans le Second Rep. (p. 60-124) sous ce titre *Juism and Confucianism*. Le professeur U. Hattori, qui enseigne la philosophie et la littérature chinoises à l'Université de Tokyo, s'y montre connaisseur exceptionnellement averti de l'évolution des concepts qui forment le bagage intellectuel de la Chine. Exempt de cet esprit de système qui rend souvent si tendancieuses les enquêtes d'un de Groot, plus dressé à une critique objective que le P. Wieger, l'auteur est un de ceux dont le concours sera le plus précieux pour la préparation de cette entente entre l'Occident et l'Orient que définit le programme de Concordia. A l'occasion du terme de jou (儒), devenu comme l'appellation du confucéisme, mais qui paraît désigner, dans la pensée de Hattori, le classicisme chinois aussi bien avant qu'après Confucius, le savant japonais passe en revue maintes notions qui s'en trouvent grandement élucidées, non pas sans doute à la lumière d'une thèse qui rendrait l'exposé systématique, — il ne l'est à aucun degré ; — mais grâce à l'attentive discrimination des diverses acceptions d'un même terme à travers l'histoire.

Qu'il nous soit permis de conclure cette présentation de Concordia au public français en interprétant le titre japonais de cette association, « Ki-itsu Kyo-kai », à la fois dans les deux sens que peut présenter cette expression : comme un effort spéculatif pour restituer le fonds commun des diverses civilisations, et comme un programme généreux tendant à établir entre elles une unité d'harmonie.

P. MASSON-OURSEL.

Nota. — Les communications destinées à Concordia doivent être adressées à : The Association Concordia (Ki-itsu Kyo-kai), c/o Shibusawa Jimusho, 2 Kabuto-cho, Nihombashi-ku, Tokyo, Japan.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Les Étapes de la Foi. « *Manuel d'histoire évangélique* » publié par l'Union régionale des églises réformées de Normandie. En vente chez M. le Pasteur Julien Martin, 39, rue Jean-Ribault, Dieppe. 1 vol. in-12 de 302 p. avec deux cartes. Prix : 2 fr. 25. — Un groupe de pasteurs de Normandie vient de publier sous le titre ci-dessus un manuel destiné à l'instruction religieuse. L'ouvrage qui constitue une esquisse résumée de l'histoire du développement du christianisme comprend une introduction sur *le Sentiment religieux* (R. Patry) et quatre parties : I. *L'Ancien Testament* (C. Nougarede). II. *Le Nouveau Testament* (R. Patry); III. *Le Christianisme* [histoire du christianisme depuis l'époque du Nouveau Testament jusqu'à la fin du xix^e siècle] (C. Bost); IV. *Les temps modernes* [le catholicisme et le protestantisme au xix^e siècle. La science et la foi, la pensée et la foi] (R. Patry et A. Quiévreux). Ce volume ne prétend pas être une œuvre originale, c'est un courageux et loyal essai de mettre à la portée du grand public les résultats acquis des études relatives à la Bible et à l'histoire du christianisme. Cette tentative à laquelle nous souhaitons le meilleur succès mérite d'être signalée aux lecteurs de la Revue tant pour sa valeur intrinsèque que parce qu'elle est un symptôme intéressant des progrès réalisés dans le Protestantisme par l'esprit historique.

MAURICE GOGUEL.

ARTHUR EDW. WAITE. — **The secret doctrine in Israël, a study of the Zohar and its connections.** Boston, Occult and Modern thought Book Centre, 1914, gr. in-8 de xvi-330 p. — Auteur déjà d'un livre important sur la pensée juive (« *The Doctrine and Literature of the Kabbalah* », 1902), A. E. Waite examine ici, sans vouloir faire un exposé d'ensemble, un certain nombre de doctrines du Sepher ha Zohar, cette bible des Kabbalistes; ce sont des essais juxtaposés, plutôt que des chapitres systématiquement disposés. Mais une pensée commune circule à travers ces pages : il y a partout un mystère dans le Zohar, mystère qui comporte une relation d'ordre sexuel entre les principes métaphysiques. Sous sa forme la plus ésotérique, cette relation est intérieure à Dieu même : c'est celle qui relie Jéhovah à sa Shekinah, aspect féminin de Dieu et partie intégrante de sa nature; ou encore le rapport qui unit l'Aïn Soph, fondement ultime de la Divinité, à la plus sublime des Sephiroth. Cette idée, qui d'ailleurs non seulement est impliquée dans l'esprit, mais s'exprime

même explicitement dans la lettre des textes, avait déjà été mise en pleine lumière, avec plus de concision, dans l'« Étude sur les origines et l'histoire du Zohar », de S. Karppe (Paris, Alcan, 1901). Alors même que cette doctrine aurait été secrète parmi les rabbins métaphysiciens, elle n'est certes plus un mystère pour la critique de nos jours. L'auteur américain, séduit par le prestige très puissant des formules et par la subtilité des aperçus qui émaillent les vieux Midraschim incorporés à la Kabbale, se complait à retourner sur toutes leurs faces maintes doctrines d'une étrange beauté. Il donne d'abondantes références aux textes ; d'où l'utilité très réelle de ce livre, à la fois index et libre commentaire du Zohar. Pour l'interprétation par exemple, de chaque Sephirah et de sa connexion avec les autres Sephiroth, les explications et plus encore les schémas anciens reproduits hors texte fourniront un grand secours. Mais Waite ne pose guère de questions historiques : peu lui importe que le Zohar soit, comme on l'a soutenu, une compilation du xii^e ou du xiii^e siècle (p. 264), pourvu qu'on lui accorde l'importance hors de pair et la valeur ontologique décisive du mystère sexualiste ; il est vrai que la constatation de l'importance de cette doctrine permet à notre auteur de prendre position dans certains problèmes d'histoire : il rejette ainsi comme incompatible avec la thèse sexualiste l'opinion de Jean de Pauly (Trad. franç. du Zohar, œuvre posthume publiée par E. Lafuma-Giraud, 1906-1911) selon lequel l'idée maîtresse du Zohar porterait l'empreinte d'influences chrétiennes.

P. MASSON-OURSSEL.

REYNOLD A. NICHOLSON. — *The mystics of Islam*. London, Bell, 1914, in-8 de 178 p. — Voici l'un des premiers travaux, tous jusqu'ici de très rare qualité, qui ont vu le jour dans « The Quest Series », collection que dirige G. R. S. Mead avec ce sens si délicat, si sûr, de l'histoire comparative des religions, dont il est redevable à son égale maîtrise d'helléniste et d'orientaliste, — nous devrions dire aussi d'extrême-orientaliste — jointe au tact psychologique le plus fin. Pour la confection d'un volume consacré aux mystiques de l'Islam, le choix de R. A. Nicholson se recommandait par les remarquables traductions de Jalâluddîn Rûmî, de Hujwiri et d'Ibn al-'Arabî exécutées par le « lecturer » de Cambridge. Non seulement aucun ouvrage antérieur relatif au Çoufisme, n'est aussi accessible que le présent volume, mais aucun n'est aussi complet. Le plan est conçu comme un exposé des questions dogmatiques traitées par la mystique persane : la voie, l'illumination et l'extase, la gnose, l'amour divin, les saints et les miracles, l'état d'unité ; à propos de chaque sujet d'abondants échantillons de la littérature çoufie nous fournissent des points de repère historiques autant que des termes de comparaison spéculatifs. — Si l'impression d'ensemble qui subsiste après la lecture du livre ne se laisse pas énoncer en quelques formules élémentaires, la cause en est dans la complexité des données à laquelle contribuent, en un éclectisme confus, les influences

coraniques, iraniennes, juives, indiennes, hellénistiques et chrétiennes. En ce qui concerne l'action de la pensée de l'Inde sur la mystique musulmane, il y aurait lieu, croyons-nous, de faire entrer en ligne de compte non pas le seul Bouddhisme, mais surtout la dévotion piétiste des Bhâktas viçnuites, très répandue sur la côte occidentale du Dekkan, sans cesse en relation avec les ports persans. Loin de lui en faire reproche, il faut savoir gré à l'auteur de n'avoir pas cherché la simplicité dans le simplisme et de l'avoir trouvée, autant qu'il se pouvait, dans l'exactitude des extraits et la probité des analyses. Un excellent index permet d'utiliser avec aisance tous les renseignements que fournit l'ouvrage sur l'obscur et riche vocabulaire philosophique du mysticisme islamique. La précision, la netteté hors pair de l'impression typographique font honneur aux éditeurs.

P. MASSON-OURSSEL.

V. GOLOUBEV, DE TRESSAN, J. HACKIN, SYLVAIN LÉVI, F. NAU. — **Conférences faites au Musée Guimet en 1913.** (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. XL). Un vol. in-18 de 388 pages avec pl. et fig. Paris, Hachette, 1914. — Le nouveau recueil de conférences, tenues au Musée Guimet, offre un ensemble particulièrement intéressant qui se rapporte à l'Asie centrale, méridionale et extrême-orientale.

Le climat de l'Inde conserve mal les œuvres fragiles, aussi les peintures bouddhiques qui subsistent encore dans ce pays sont-elles rares. M. V. Goloubew s'attache aux fresques découvertes en 1819 dans les temples d'Ajanta que recèlent les montagnes du Dekkan, au nord-ouest de l'État d'Hyderabad. M. G. en a rapporté d'excellents clichés. Dans l'état actuel de dégradation de ces peintures, on ne saisit plus que des détails, mais l'on s'accorde à y reconnaître des scènes de la vie du Bouddha, y compris celles qui ont trait à ses existences antérieures à sa vie de prédestiné, lorsqu'il fut tour à tour brâhme, ministre, roi, lion, éléphant, etc. Les peintures des temples d'Ajanta s'étagent depuis le v^e siècle de notre ère jusqu'au milieu du vii^e siècle. L'influence sassanide s'affirme en plus d'un trait.

Le Capitaine de Tressan recherche les influences étrangères dans l'histoire de la formation de l'Art japonais (vi^e siècle-milieu du x^e) tandis que M. J. Hackin expose ses recherches sur des illustrations tibétaines d'une légende du Divyâvadâna. Il confronte avec une peinture tibétaine le texte de la légende qui attribue à une intervention du Bouddha la première représentation de son image, ce qui permettait de consacrer l'orthodoxie douteuse des reproductions subséquentes avec leur culte même. M. Sylvain Lévi montre comment la science européenne a signalé au monde les grands hommes de l'histoire de l'Inde et au premier rang le Bouddha dont les leçons ont nourri d'innombrables millions d'hommes.

Le morceau de résistance de ce volume est l'étude de M. F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*. Sur deux ou trois points on pourrait faire quelques

réserve, comme sur le scepticisme, très atténué d'ailleurs, que l'auteur professe à l'égard des découvertes de textes manichéens ; mais cela n'enlève rien au mérite de cette réunion de textes et d'inscriptions diligemment commentés. Les inscriptions sont reprises dans deux appendices. Le premier reproduit treize pierres tombales nestorienne appartenant au Musée Guimet et provenant des cimetières nestoriens des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, découverts en 1885 dans le Turkestan chinois et célèbres depuis les publications de D. Chwolson. Ce sont évidemment ces textes qui ont fourni l'idée première de cette très utile conférence. Le second fascicule vulgarisera la stèle nestorienne de Si-ngan-fou, rédigée en 781 et discutée depuis le ^{xvii}^e siècle. Dans la phraséologie habituelle aux rédacteurs chinois, ce texte fournit un exposé de la religion chrétienne, l'histoire de l'introduction du christianisme à Si-ngan-fou, alors capitale de la Chine, la mention des faveurs accordées par cinq empereurs chinois, quelques détails sur l'organisation du culte, enfin une liste de près de 80 noms nestoriens, probablement les membres de la communauté décédés depuis son installation dans cette ville.

Autour de ces données et des textes syriaques, arabes, grecs ou chinois, M. Nau retrace l'activité commerciale et religieuse des Nestoriens vers l'Arabie, l'Inde, le Khorassan, le Turkestan, le Thibet et la Chine. Il insiste plus particulièrement sur l'expansion nestorienne dans les immenses régions du centre et du nord de l'Asie, sur une étendue représentant plus de trente fois celle de la France. Dès le ^{iv}^e siècle, les marchands syriens, après au négoce, apportaient le christianisme dans ces terres lointaines. « La propagande nestorienne, dit l'auteur, a pris un nouvel essor, après l'année 486, lorsque les évêques orientaux ont retenu le célibat pour les seuls moines et évêques, mais ont imposé le mariage, même après l'ordination, à tout le clergé séculier. Ils agissaient ainsi, en partie pour se distinguer davantage des hérétiques manichéens, qui condamnaient tout mariage et causaient de sérieux soucis aux rois de Perse, en partie aussi, disaient-ils, pour diminuer le nombre des scandales. « En tout cas, cette mesure, qui vulgarisait le sacerdoce, rendait très facile la transformation du marchand en prêtre. La transformation réciproque — celle du prêtre en marchand — était sans doute également fréquente ; elle a choqué souvent les missionnaires latins lorsqu'ils ont découvert, au ^{xiii}^e siècle, les missions nestoriennes ; mais elle avait peu d'importance chez des barbares comme les Huns, les Turcs, les Mongols, qui n'avaient pas d'écriture et qui voyaient volontiers, dans tout manuscrit une incantation, et, dans tout scribe, un magicien et un sorcier. Ce sont les nestoriens, en effet, qui servaient de secrétaires aux Turcs et aux Mongols. Ils ont imaginé un alphabet pour écrire la langue turque dont ils se servaient couramment en Asie centrale, et cet alphabet a été appliqué plus tard au mongol puis au mandchou. L'alphabet pehlvi, complété par les scribes nestoriens, constitue encore aujourd'hui l'alphabet coréen. »

Le point culminant de l'église nestorienne en Asie centrale est atteint vers le ^{xiii}^e siècle. Le déclin survient bientôt. Les Portugais, pour leur faire adopter le rite latin, les Chinois, les Turcs et les Mongols ont persécuté les Nestoriens au point de les réduire aujourd'hui à un groupe d'environ 80.000 âmes.

RENÉ DUSSAUD.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-ET-ONZIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>G. Huet.</i> Le conte du « mort reconnaissant » et le livre de Tobie . . .	1
<i>P. Masson-Oursel.</i> Essai d'interprétation de la théorie bouddhique des douze conditions	30
<i>René Basset.</i> Bulletin des périodiques de l'Islam (1912-1913)	47
<i>J. Toutain.</i> Le culte du crocodile dans le Fayoum sous l'empire romain.	170
<i>H. Hubert.</i> Le culte des héros et ses conditions sociales. II.	195
<i>Maurice Goguel.</i> L'Énigme de la seconde épître aux Thessaloniens. .	248

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

<i>'Ali B. Uthman al-Jullabi.</i> The Kashf al-Mahjûb (<i>Cl. Huart</i>).	278
<i>Baudouin (M.).</i> Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers (<i>W. Deonna</i>)	152
<i>Beermann (Gustav).</i> Die Koridethi Evangelien (<i>F. Macler</i>).	135
<i>Bhandarkar (sir R. G.).</i> Vaiṣṇavism, Saivism and minor religious systems (<i>P. Masson-Oursel</i>)	293
<i>Briggs (C. A.).</i> Theological Symbolics (<i>M. Goguel</i>)	284
<i>Buchanan (E. S.).</i> The epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus (<i>F. Macler</i>)	282
<i>Chatterji (J. C.).</i> The Hindu Realism (<i>P. Masson-Oursel</i>)	291
<i>Concordia (P. Masson-Oursel).</i>	295
<i>Gregory (Caspar René).</i> Die Koridethi Evangelien (<i>F. Macler</i>)	135
<i>Linck (K.).</i> De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (<i>H. Jeanmaire</i>)	133
<i>Owen (D. C.).</i> The Infancy of religion (<i>Goblet d'Alviella</i>)	128
<i>Rapson (E. J.).</i> Ancient India (<i>P. Masson-Oursel</i>)	289
<i>Reinach (Salomon).</i> Cultes, Mythes et Religions, t. IV (<i>J. Toutain</i>) . .	130
<i>Sanders (Henry A.).</i> The new Testament manuscripts in the Freer Collection (<i>F. Macler</i>)	135
<i>Seyyed Ali Mohammed.</i> Le Béyan persan... II, III et IV (<i>Cl. Huart</i>) . .	275

	Pages.
<i>Soden (Hermann von)</i> . Die Schriften des neuen Testaments (<i>F. Macler</i>).	135
<i>Soden (Hermann von)</i> . Griechisches Neues Testament (<i>F. Macler</i>)	135
<i>Stefansson (V.)</i> . My life with the Eskimo (<i>B. P. Van der Voo</i>)	144
<i>Torii (R.) et Kimiko Torii</i> . Études archéologiques et ethnologiques (<i>P. Masson-Oursel</i>).	287
<i>Van Gennep (Arnold)</i> . En Algérie (<i>Cl. Huart</i>).	273

II. Notices bibliographiques.

<i>Boll (Franz)</i> . Aus der Offenbarung Johannis (<i>H. Jédnmaire</i>)	167
<i>Bost (C.)</i> . Les Étapes de la Foi (<i>M. Goguel</i>).	300
<i>Chapot (V.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>)	167
<i>Colin (G.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>)	167
<i>Croiset (A.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>).	167
<i>Goloubew (V.)</i> . Conférence faite au Musée Guimet en 1913 (<i>René Dus-</i> <i>saud</i>)	302
<i>Hackin (J.)</i> . Conférence faite au Musée Guimet en 1913 (<i>R. D.</i>).	302
<i>Hatzfeld (J.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>).	167
<i>Jardé (A.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de R.</i>).	167
<i>Jouguet (P.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de R.</i>).	167
<i>Leroux (G.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>)	167
<i>Lévi (Sylvain)</i> . Conférence faite au Musée Guimet en 1913 (<i>R. D.</i>)	302
<i>Monceaux (Paul)</i> . Saint Cyprien (<i>M. Goguel</i>).	170
<i>Nau (F.)</i> . Conférence faite au Musée Guimet en 1913 (<i>R. D.</i>).	302
<i>Nicholson (R. A.)</i> . The mystics of Islam (<i>P. Masson-Oursel</i>)	301
<i>Nougarède (C.)</i> . Les Étapes de la Foi (<i>M. Goguel</i>).	300
<i>Patry (R.)</i> . Les Étapes de la Foi (<i>M. G.</i>).	300
<i>Quiévreux (A.)</i> . Les Étapes de la Foi (<i>M. G.</i>).	300
<i>Reinach (Ad.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de Ridder</i>).	167
<i>Reinach (Th.)</i> . L'hellénisation du monde antique (<i>A. de R.</i>)	167
<i>Rivière (Jean)</i> . Le dogme de la Rédemption (<i>H. Jeanmaire</i>).	169
<i>Tressan (de)</i> . Conférence faite au Musée Guimet en 1913 (<i>R. D.</i>).	302
<i>Waite (A. E.)</i> . The secret doctrine in Israël (<i>P. Masson-Oursel</i>).	300

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PERIODICALS

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

~~JUN 21~~ 1988

OCT 8 1992

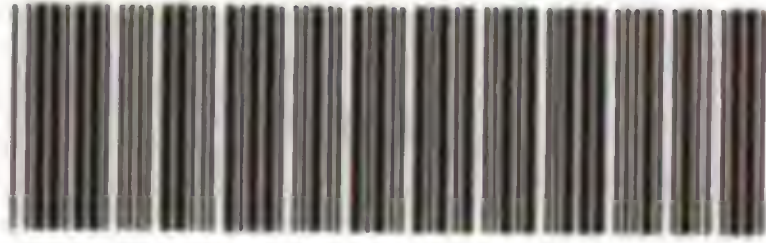
CIRCULATION

OCT 29 1992

JUN 17 2002

PERIODICALS

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C041442238

